STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG A. VDOVITCH

XLII

J.-C. VADET. — *La création et l'investiture de l'homme dans le sunnisme ou la légende d'Adam chez al-Kisā'ī*..... 5

M. FAKHRY. — *The platonism of Miskawayh and its implications for his ethics*..... 39

A. M. TURKI. — *Argument d'autorité, preuve rationnelle et absence de preuves dans la méthodologie juridique musulmane*..... 59

A. MORABIA. — *Surnaturel, prodiges prophétiques et incubation dans la ville de l'Envoyé d'Allâh*..... 93

R. G. KHOURY. — *L'Importance de l'*Iṣāba *d'Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī pour l'étude de la littérature arabe des premiers siècles islamiques, vue à travers l'exemple des œuvres d'ʿAbdallāh Ibn al-Mubārak (118/736-181/797)*..... 115

R. C. JENNINGS. — *The office of Vekil (wakil) in the 17th century Ottoman sharia Courts*..... 147

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXV

Les *Studia Islamica* ont été fondés en 1953 par les Professeurs Robert BRUNSCHVIG et Joseph SCHACHT (décédé en 1969).

Codirecteur en 1971 : le Professeur G. E. von GRUNEBAUM (décédé en 1972).

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.), ou au Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V[e]).

Studia Islamica was created in 1953 by Prof. Robert BRUNSCHVIG and Prof. Joseph SCHACHT (deceased in 1969).

Joint editor in 1971 : Prof. G. E. von GRUNEBAUM (deceased in 1972).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. A. L. Udovitch, Near Eastern Studies, Princeton University, Princeton N.J. 08540 (U.S.A.) or to Dr. A. M. Turki, 1 bis, rue Gager-Gabillot, 75015 Paris.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V[e]).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG A. VDOVITCH

XLII

J.-C. VADET. — *La création et l'investiture de l'homme dans le sunnisme ou la légende d'Adam chez al-Kisā'ī*..... 5

M. FAKHRY. — *The platonism of Miskawayh and its implications for his ethics*..... 39

A. M. TURKI. — *Argument d'autorité, preuve rationnelle et absence de preuves dans la méthodologie juridique musulmane*..... 59

A. MORABIA. — *Surnaturel, prodiges prophétiques et incubation dans la ville de l'Envoyé d'Allâh*..... 93

R. G. KHOURY. — *L'Importance de l'*Iṣāba *d'Ibn Ḥaǧar al-'Asqalānī pour l'étude de la littérature arabe des premiers siècles islamiques, vue à travers l'exemple des œuvres d''Abdallāh Ibn al-Mubārak (118/736-181/797)*..... 115

R. C. JENNINGS. — *The office of Vekil (wakil) in the 17th century Ottoman sharia Courts*..... 147

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Princetoniensi in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE - LAROSE

PARIS

MCMLXXV

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que « les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, « que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration », toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite (alinéa 1er de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1976

Printed in France

LA CRÉATION ET L'INVESTITURE DE L'HOMME DANS LE SUNNISME

OU

LA LÉGENDE D'ADAM CHEZ AL-KISĀ'Ī

I. Adam, point de rencontre du mythe et de la Sunna

Adam, pour al-Kisā'ī comme pour la Bible, mais d'une manière différente, n'est pas la première créature de ce monde.

Plus nettement chez ces conteurs arabes que dans la lettre de notre *Genèse*, il semble n'être que le lieu d'aboutissement d'une évolution qui a embrassé et agité des univers entiers avant que de parvenir jusqu'aux rivages de notre monde (1).

(1) C'est à une intention de ce genre qu'obéissait, en se plaçant il est vrai dans le temps et non dans l'espace, l'hypothèse des Préadamites, fil conducteur de la Cabbale à partir de *Genèse*, 36, 32 (principalement dans l'*Idra Rabba*), mais également premier moteur de l'exégèse biblique dite « rationaliste » ; cf. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque*, Paris, 1946, p. 89 : le cas d'Isaac de la Pereyre et de ses Préadamites, terrestres et non « célestes » comme ceux de la Cabbale (la même hésitation sur le « Royaume d'Iblis » antérieur à Adam existant dans les sources arabes et en particulier chez Ṭabarī et al-Kisā'ī) ; Petau (Petavius, *Dogmata theologica*, Paris, 1856, IV, p. 127). L'hypothèse d'un Adam continuateur des Préadamites est aux yeux d'Isaac de la Pereyre en accord avec *Épître aux Romains*, V, 13 : *Usque ad legem peccatum erat in mundo*, mais en contradiction avec *Corinthiens I*, XV, 47-49 (Petau, par une concession de forme à la thèse des Préadamites, semble admettre que la *lex* en question est une *lex adamica*, *ibid.*, p. 134 ; le mot *lex* qui reste confus dans cette hypothèse et qui, de toute manière, est une traduction du

Par une analogie superficielle, il apparaît même que notre science, avec ses essais de « chimie cosmique » s'inscrive, à partir de prémisses il est vrai fort différentes, dans la continuité de très vieux récits que des conteurs comme al-Kisā'ī se faisaient une joie de faire châtoyer devant leurs auditeurs. Avant l'Homme proprement dit, qui n'est pas uniquement terrestre, dans la légende sinon dans les expressions du Livre Sacré de l'Islam, il est donc le mystérieux préalable du temps et de l'espace transmis à l'homme né de la terre par la lumière et mêlés l'un et l'autre de façon grandiose et inextricable dans des univers à la fois naïfs et gigantesques.

Mais al-Kisā'ī, autant qu'un conteur qui travaille sur des matériaux anciens en les altérant le moins possible, est un théologien et un savant qui aime à voir converger autour de l'aventure adamique, non seulement le mythe propre aux premières générations musulmanes, mais aussi le dogme de l'Islam et surtout la politique et la morale de la *sunna*. Mais quelle est donc cette politique et comment peut-elle rejoindre la cosmologie et la mythologie des premiers âges ?

Nous sommes avec al-Kisā'ī (1) au début du XI^e^ siècle de notre ère, sans qu'il soit possible de préciser davantage. Le XI^e^ siècle est, comme chacun sait, une époque de restauration sunnite. Moins que jamais, le sunnisme, tout pragmatique cependant, de ce siècle, ne peut se désintéresser du destin d'Adam, mais ses préoccupations politiques sont de nature à recouper celles, plus métaphysiques en apparence, des premières générations islamiques.

L'« adamologie » fait-elle aussi partie de cette restauration sunnite, et cela d'une façon qui semble bien n'être pas négligeable ? Si l'on admet, en effet, comme l'affirme Wensinck dans son *Muslim creed* (2), et comme cela est confirmé par nos

grec *nómos*, syriaque *nemūšo*, arabe : *al-nāmūs*, dans le récit de l'apparition de l'Ange à Mahomet — pourrait peut-être trouver une explication plus naturelle, à la lumière des textes que nous avons déjà cités dans notre article *Les Ḥanīfs et la plus grande Loi de Moïse*, *Revue des études juives*, avril-décembre 1971, p. 167, en note.

(1) Cf. Brokelmann, *G*, I, 350 et *Sup.*, I, 591.

(2) *Muslim creed*, Cambridge, 1932, p. 115 : The commentators... dispute among themselves on the question who was more excellent, Adam or Muḥammad...

textes les plus lointains que la discussion sur l'excellence de Mahomet débouche fatalement sur la nature adamique et si l'on songe que le calife est autant le représentant d'une autorité céleste que le successeur du Prophète, pour ne pas parler du fait qu'Adam, généralement tenu lui aussi pour un Prophète, est également intitulé calife par un passage mémorable du Coran (II, 29) et que cette appellation fit l'objet d'innombrables discussions chez les docteurs de la *sunna*, on se convaincra aisément que l'histoire d'Adam a également une dimension politique et même qu'elle est un problème d'actualité à l'époque où al-Kisā'ī reprend avec des mains pieuses les vieux *ḥadīṯ* dont le parti de la *sunna*, les *ahl al-sunna wal-ǧamā'a*, prétend conserver l'inaltérable dépôt.

Il travaille en un siècle de transition où la crise de l'autorité rend plus actuel que jamais le problème du califat, donc de l'histoire d'Adam. La physionomie et le programme du calife sunnite, ou même celle des princes qui défendent ou accaparent à leur profit la *sunna*, ne peuvent pas manquer d'exercer leur influence sur les traits de l'Adam légendaire. Mais quels sont ces chefs et que leur demande-t-on au juste ? Contre l'imamisme šī'ite, la *sunna* postule la nécessité d'un chef temporel auquel soit confiée la garde de la Loi religieuse et de la loi morale qui en dérive en grande partie. Ce chef, tout humain, n'a pas besoin d'être infaillible et impeccable *(ma'ṣūm)* comme *l'imām* des šī'ites dont on déclare qu'il n'est qu'un rêve situé hors de ce monde et inutile à la société des hommes. De plus, ce chef ou cet homme fort, qui a le droit d'exiger l'obéissance, est lui-même astreint à cette même obéissance. C'est naturellement à la Loi, dont les docteurs sont les représentants imparfaits, mais vénérables et indispensables, qu'il la doit. Il est lui-même au premier chef un *mukallaf*, un homme soumis à la Loi religieuse, tout comme l'ont été les Prophètes eux-mêmes, un être aux mains de qui l'autorité réside parce qu'il sait obéir et qu'il se fait obéir.

Les premiers Seldjouqides dont al-Kisā'ī aura pu voir l'avancée glorieuse et irrésistible à travers l'Asie, se conforment à cette image du Prince sunnite idéal ; ils construisent des mosquées, ils répandent d'abondantes aumônes, ils honorent les docteurs,

ils semblent savoir, selon le mot du grand vizir Niẓām al-Mulk, que leur pouvoir a deux appuis « les docteurs et les bons pauvres », les pauvres qui savent pratiquer au lieu de se révolter *(al-fuqarā' al-ṣulaḥā')* (1). Ils réprouvent ce qu'ils appellent les excès de l'imagination šī'ite, égarée par des docteurs pernicieux et ils le montreront en réduisant à l'obéissance la populace de Bagdad manifestant pour la *'Āšūrā'* — l'anniversaire du meurtre d'al-Ḥusayn, le « martyr » qui refusa jadis de pactiser avec l'iniquité du pouvoir —, considérée comme fête et qui est aussi, dans la Tradition islamique la plus orthodoxe, le jour de la création d'Adam. Mais les califes ne sont pas en reste sur les Princes étrangers. Le calife al-Qādir (m. 1031) condense dans une profession de foi demeurée fameuse les principaux articles du *credo* sunnite, ses successeurs, al-Qā'im (m. 1075) al-Muqtadī (m. 1094) et al-Mustaẓhir (m. 1118) demeureront fidèles à sa ligne politique. Point de califat sans sunnisme, point de sunnisme sans califat, tel paraît bien être leur mot d'ordre.

C'est ainsi que le calife devient un chef spirituel, consacré, mais non *couronné* (2) par la Loi. Au milieu de sa cour de doc-

(1) Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, XI, p. 140.

(2) Ce fut l'essentiel de la tentative du calife al-Nāṣir que de parvenir à créer un califat « couronné », grâce aux usages de la *futuwwa* qu'il eût ainsi fait coïncider avec l'existence d'une société plus hiérarchisée et « couronnée » en son sommet par un califat lui-même détenteur des attributs de la souveraineté spirituelle et matérielle (cf. à ce sujet l'excellente analyse de M. Ğa'fer Maḥğūb dans la préface de son édition du *Futuvvat-nāmeh-i-sulṭānī* (Téhéran, de Husayn Wā'iẓ Kāšifī Sabzavārī). D'après M. Maḥğūb, le rapprochement entre le califat et la *futuwwa* aurait eu lieu dès le début du règne d'al-Muqtafī en 1136. Les deux derniers siècles du califat bagdadien auraient été ainsi remplis, si l'on en croit M. Maḥğūb, par la controverse qui roulait autour de la question d'un califat « couronné », lui-même couronnement d'un édifice social de caractère hiérarchique et militaire. Les positions des adversaires dans ce débat sont connues : si les autres rites et peut-être les šī'ites donnent timidement leur aval, les ḥanbalites opposent un énergique refus à la formule du « califat couronné » ainsi qu'à la morale de prestige ou d'héroïsme qu'il paraît devoir comporter ; il est significatif que la *Bidāya* (XIII, p. 20, 45 et surtout p. 107), ne contienne à peu près rien sur la « monarchie d'Adam », alors qu'elle a conservé les traditions relatives à son « califat » ; d'autre part le *'uluww al-himma*, la *magnanimitas*, qui est considérée aussi bien en Orient qu'en Occident comme étant la vertu royale par excellence, n'est pas regardée sans suspicion par la morale ḥanbalite cf. *Ṣayd al-Ḫāṭir* d'Ibn al-Ğawzī, éd. Ġazzālī, p. 456 au rebours du *Taḥḏīb al-aḫlāq*, éd. de Beyrouth de Yaḥyā b. 'Adī, p. 28). Il est permis de penser qu'il existe un lien

teurs, recrutés essentiellement dans le rite šāfi'ite, il se présente comme le maître de l'*iǧtihād*, celui qui, aux heures difficiles et en particulier quand l'État est menacé par les dissensions de ces princes étrangers, ambitieux et tout-puissants, saura interpréter la Loi religieuse et, en tant que tel, désigner le plus digne (1). Princes et califes sont donc les uns comme les autres dans l'orbite de la « politique » sunnite. Mais qu'est-ce que cette dernière, sinon un portrait de l'Homme et du Politique idéal (2), remplaçant désormais, dans l'esprit des fidèles, le chimérique et encombrant *imām* des šī'ites, lequel, à force de se vouloir hors de ce monde, même quand à l'instar des Fātimides, il noue avec lui d'ingénieux compromis, ne peut amener que ruine et désolation sur les « pays et les fidèles d'Allah » ? Tout semble donc conspirer, comme l'a bien vu le Qāḍī al-Māwardī, un contemporain d'al-Kisā'ī dans les premières pages de son

étroit entre l'« adamologie » et l'idée du califat « couronné », toutes deux pouvant se réclamer d'une façon assez inégale du reste de cette *futuwwa* militaire qui, autorisée peut-être par les remaniements que l'idéal islamique permet de faire subir à la figure du premier homme et par le tour favorable qu'elle peut donner à son histoire, a de plus en plus tendance à pénétrer dans les mœurs (cf. d'après M. Maḥǧūb, les efforts de la secte *nabawiyya* pour trouver une solution de compromis entre le piétisme sunnite et une *futuwwa* parfois trop exclusivement šī'ite, *op. cit.* préface p. 43). La *Lex adamica*, conjuguée avec l'idée de la Loi Muḥammadienne aurait donc pu être le mot d'ordre d'une monarchie éclairée, dépassant, en partie grâce à la restauration de l'idéal adamique, le cadre des particularismes de sectes et peut-être même de religion (cf. Pétrarque, écho des espoirs suscités par l'entreprise, vieille alors de près d'un siècle et demi du calife al-Nāṣir dans le sonnet 137 des *Rime: L'avara Babilonia...* ? : fraternisation des hommes autour de l'archétype adamique restauré). On sait également que l'idée du monarque couronné — peut-être à l'origine celle du calife couronné — n'a pas été étrangère aux penseurs et peut-être à l'éthique de la Renaissance, comme semblent le montrer les curieuses précisions dont est émaillé le sonnet de Pétrarque cité plus haut et qui, en dépit de la chronologie, semble convenir mieux à la restauration califienne d'al-Nāṣir qu'au règne des Ilḫāns persans.

(1) Ibn Kaṯīr, *ibid.*, XII, p. 158, conflit entre les deux prétendants Seldjouqides, Maḥmūd et Barkīyārūk arbitré par le calife al-Muqtafī.

(2) Cf. notre article sur *Une défense philosophique de la Sunna, l'Excellence de l'Islam d'Abū l-Ḥasan de Nisapour* (à paraître dans *R.E.I.*). La tradition du *Politique* de Platon est toujours vivace chez Abū l-Ḥasan al-'Āmirī (par le rapprochement opéré entre l'Art Royal ou l'économie *Kadḫudā'iyya* avec une conception cyclique de l'univers, exprimée par le « tissage » royal, grâce à laquelle la Royauté et la religion islamique apparaissent comme le reflet d'une Loi suprême, elle aussi plus vaste que l'univers proprement humain, et donc toute proche des grandioses conceptions adamiques et royales d'al-Kisā'ī).

ouvrage, à rendre la physionomie d'Adam, premier homme et premier calife, à la fois nécessaire et traditionnelle, politique en même temps que métaphysique.

*
* *

II. Adam, premier homme, ou la création d'Adam

Pour illustrer ce point de vue, nous pouvons faire confiance à al-Kisā'ī, qui nous relatera les principaux épisodes de la biographie idéale d'Adam, une création qui tient du prodige, mais qui contient le germe de la chute future, sans dispenser pour autant de l'obéissance à la Loi religieuse et morale, le singulier épisode de l'adoration des Anges sur un ordre de Dieu, sorte d'« investiture » qui n'entame pas pour autant la responsabilité morale du personnage, l'énoncé des bienfaits divins qui, à partir de la création d'Ève, viennent récompenser cette obéissance, l'ordre divin qui est destiné à éprouver le Roi de la création, la catastrophe de la chute et la promesse presque tangible déjà d'une restauration, selon les paroles murmurées par Dieu à Adam dans le Coran et qui visent à instituer la droite religion, celle de l'Islam. Mais une lecture plus attentive nous enseigne très vite que la chute d'Adam et le « retour » de ce dernier à Dieu dépendent l'un et l'autre de la conception que l'on se fait de sa nature et de son investiture. Il n'y aurait en effet point de chute dont un récit cosmogonique ne soit contraint de prévoir en quelque sorte les modalités et point de retour dont le germe ne soit déjà caché dans une « investiture » qui désigne le coupable à la sollicitude divine. Nous nous contenterons donc des deux premiers épisodes qui, par la nature des choses, semblent renfermer en puissance les destinées futures du père du genre humain et sans doute aussi celles de ses descendants et de ses successeurs.

La création d'Adam comporte chez Kisā'ī, deux épisodes, un prélude et une sorte de passage à l'acte. Le premier est constitué par la description de ces mondes de lumière qui contiennent en puissance le dessein divin sur Adam, lequel s'exécute

par l'intermédiaire des Anges. Mais dans un second temps, ces mêmes Anges sont condamnés à travailler, d'une manière imprévisible pour eux, sur une argile terrestre qui n'entre nullement dans leur constitution et dans leurs habitudes. C'est là le second épisode, celui qui fait le plus de difficultés à cause des doctrines, parfois contradictoires, qui y foisonnent et qui s'y heurtent. Mais il va sans dire que ce second épisode finira, sous la plume de notre auteur, par tourner lui aussi à la gloire de la *sunna* ou de la Loi éternelle déjà inscrite dans les majestueuses descriptions du premier acte.

A. *Adam et l'univers, lumière et destinée des hommes*

Nous laisserons ici la parole à notre auteur qui exprimera l'infinité de la lumière divine et la manière toute relative, mais marquée dès le principe par la Sagesse de Dieu, de son Action sur la création de l'Homme. Et voici ce qu'énonce al-Kisā'ī : « Ibn 'Abbās a dit (1) : il est deux créations qui datent de l'origine, ce sont la Plume et la Table bien gardée. Dans la Table bien gardée, existe tout ce qui est et tout ce qui sera. Cette table est faite d'une perle précieuse de couleur blanche. Seul Dieu sait ce qui se trouve à l'intérieur de cette perle. A l'usage de la Table bien gardée, il créa la Plume. Cette Plume était faite elle-même d'un diamant qui est l'équivalent de cinq cent mille années de voyage céleste. Cette Plume était toute de lumière qui jaillissait de la Plume. Dieu donna alors un ordre à la Plume : « Écris, lui dit-il ». Saisie de terreur, la Plume se mit en mouvement. Elle adressait des hymnes au Seigneur et ces hymnes ressemblaient au fracas du tonnerre. Sur la Table, la Plume inscrivit ce qu'il plut à Dieu de lui faire inscrire. La Table se remplit alors de mots divins, mais la Plume s'assécha. C'est alors qu'une voix cria dans le sanctuaire : celui auquel le bonheur a été imparti sera toujours heureux, celui dont le malheur est l'apanage sera toujours malheureux (formule classique du fameux *mektoub* propre à ce que l'on appelle le fatalisme islamique et qui est ici la conciliation de

(1) al-Kisā'ī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, éd. Eisenberg, p. 6.

la Toute-Puissance divine avec l'existence d'un monde idéal et la nécessité de la Loi morale).

Mais voici qu'apparut soudain une autre perle blanche (donc en quelque manière, une seconde Table bien gardée). Cette perle était faite uniquement d'eau et elle était assez large pour occuper l'espace entier du Ciel et de la Terre. « Cette plume (*sic!*) est pourvue de soixante-dix mille langues, créées pour célébrer les louanges de Dieu ». Immense océan que celui de cette seconde Table bien gardée ! Selon la forte expression de l'auteur arabe ; « Si les plus fermes montagnes de ce monde étaient jetées incontinent dans cette mer, elles y feraient l'effet de mouches surnageant au-dessus d'une étendue liquide. » C'est à partir de cet élément primordial que naît le mouvement, lequel introduit déjà une certaine relativité ou une certaine détermination dans le monde spirituel qui le précède dans l'ordre des temps ou dans celui de l'existence. Est-ce le fruit de ce mouvement qui s'empare des mondes et finit par aboutir à l'univers adamique, où triomphent et se perfectionnent sans cesse à partir de l'action du Premier Homme, continuée et reprise par tout l'Islam, la Volonté et la Loi divines ? Mais voici que viennent à l'existence le Trône, le vent et le mystérieux *saqf*, *qefaon*, *stereoma* (1), du second jour de la création biblique, firmament et lieu des apocalypses, des montées vers la voûte éthérée ou le Principe des origines, le fameux *maʿād* de l'eschatologie islamique, pour autant que cette dernière conserve le principe de l'immortalité céleste. Du Trône naissent ses quatre gardiens, les quatre « vizirs » de Dieu et qui sont, comme dans le christianisme oriental, Michael, Gabriel, Raphaël et Séraphiel ou Azraël. Puis viennent les sept terres qui précèdent les nôtres et dont la matière comme les habitants revêtent des formes fantastiques, allant de l'animalité jusqu'à la pure essence angélique, dans un pêle-mêle ou un « *tohu-bohu* » qui fera songer une fois de plus à la force incontrôlée des origines (2).

(1) *Steréôma*, pour les spéculations auxquelles a donné lieu l'étymologie de ce terme, cf. Petau, *op. cit.*, p. 190, *Qefaon* est le terme employé par la paraphrase samaritaine pour traduire le *raqīʿa* du récit biblique, de la paraphrase d'Onkelos et de la traduction syriaque. *Qefaon* semble vouloir rendre le grec *krystallos* « eau gelée », ce qui est effectivement une des hypothèses ayant cours sur la nature du corps constitutif de ce ciel premier.

(2) al-Kisāʾī, *ibid.*, p. 9.

B. *Adam issu du monde terrestre, terre et lumière*

Mais de quelle façon Adam participera-t-il au monde de la lumière, et quelle condition en résultera-t-il pour lui ? Adam sera façonné par la main de Dieu ou par la main des Anges, c'est-à-dire que l'humble glaise dont il est formé portera le sceau des mondes supérieurs ou antérieurs au nôtre. Mais c'est ici que l'auteur sunnite s'alarme et prend à bon droit les précautions qu'il estime nécessaires. Ne s'agit-il pas pour lui de conjurer la fermentation d'esprit qui règne autour de lui et contre laquelle les Seldjouqides et le califat sunnite sont désormais décidés à partir en guerre ?

Cette agitation est le fait des Bāṭinites (1), toujours redoutés et qui se cachent à l'abri des sectes šī'ites, apparemment moins radicales dans leur manière de voir. Il est des Bāṭinites, nous expliquera plus tard le *Mustaẓhirī*, qui condamnent le monde et la Providence et ne craignent pas d'afficher leur incrédulité vis-à-vis de la réalité et de l'éternité des joies du Paradis ou des peines de l'Enfer. Par un excès tout inverse, il leur arrive parfois de considérer le rite comme un symbole en action, comme un chiffre de l'*imām*. N'iraient-ils pas prendre Adam, la créature qui a reçu le sceau de la lumière, pour une sorte de premier Imam dont l'esprit ne mourra pas et se transmettra jusqu'à la fin des temps ? Il est urgent de détromper ces sectaires, fauteurs de troubles et d'hérésies installés au surplus en Égypte à l'époque d'al-Kisā'ī et qui, par l'intermédiaire des bédouins travaillés par leur propagande et de la population šī'ite de la capitale, peuvent se saisir à tout instant de Bagdad, siège de la puissance califale (2). Il faut que d'authen-

(1) *Mustaẓhirī*, éd. Badawī, Le Caire, 1964, p. 44.

(2) C'est l'affaire d'al-Basāsīrī, si grosse de conséquences pour tout l'avenir du califat sunnite. Cf. à ce propos, les réflexions de Gaston Wiet, ap. *Histoire de la nation égyptienne* IV, p. 235 (l'occupation de l'ouest de l'empire musulman et sa conversion plus ou moins volontaire au sunnisme étant présentées comme la conséquence de la « vengeance seldjouqide » laquelle se serait attachée pour des raisons de passion politique autant que d'intérêt ou de prestige, à rendre impossible le retour d'un pareil événement. De toute manière, l'antagonisme des deux régimes, le seldjouqide et le fāṭimide, était profond et revêtait un caractère idéologique, dont

tiques légendes ne leur servent pas d'arguments dans la lutte acharnée qu'ils mènent contre ce même califat sunnite.

Il sera donc nécessaire d'affirmer, dès le récit créationnel et avec la plus grande énergie, les points suivants : Adam n'est pas un futur Mahomet ou un futur résurrecteur ni la promesse d'un Paraclet éternel qui lance un appel continuel et désespéré aux hommes de bonne volonté, sans parvenir pourtant à changer la face de ce monde. Il n'est donc ni le Mahdī, ni le *qā'im*, ni l'*imām* « attendu », ni l'Esprit de Dieu, ni le sens éternel de la Prophétie ou de la *wilāya*. Il fut Prophète, mais non impeccable. Il faut interpréter à la lettre les versets coraniques concernant l'inimitié que nourrit Iblis à l'égard de l'homme (1), tous comme ceux qui nous parlent de la faiblesse humaine (2). La tentation n'est pas un jeu divin, mais une erreur de la raison, unique et universelle. Cette erreur fut bénigne et pardonnable chez Adam, mais très grave et indigne de tout pardon chez Iblis dont l'audace alla jusqu'à remettre en question les fondements mêmes du gouvernement divin de l'univers. Le monde d'ici-bas ressemble davantage au monde d'en-haut par l'ordre et la raison que par une commune essence ontologique. Il y aura donc une manière particulière, toute sunnite, de faire le récit de la création d'Adam, à partir de la terre, mais avec le concours des Anges.

Elle évitera de transformer la Prophétie ou la Sunna qui font la valeur de l'homme en simple hypostase de la Sagesse divine, elle affirmera avec force le caractère distinct de l'univers créé, intimement lié à la théodicée, elle mettra enfin l'accent sur la nécessité, même pour les créatures spirituelles, de l'obéissance à la Volonté divine. Cette dernière se traduit principalement dans cette optique par le *ta'abbud*, l'observance religieuse accomplie avec le zèle d'une conscience pure et d'une intention

les intentions pacifiques des hommes ne pouvaient guère tempérer la rigueur : pour ce qui nous est rapporté, cf. édition de Maqrīzī par Ğamāl al-Dīn al-Šayyāl, *Itti'āẓ al-ḥunafā' bi aḫbār al-a'immat al-fāṭimiyyīn al-ḫulafā'*, p. 276 (incidents remontant au règne d'al-Ẓāhir (1130-1149) à un moment où il ne pouvait être encore question de « vengeance seldjouqide »).

(1) Coran 17, 53 et 35, 6.

(2) *Ibid.* 4, 27.

droite. Par l'intermédiaire de l'existence d'un culte qui suppose à son tour une certaine connaissance de la nature humaine, le sunnisme lie d'une façon indissoluble la question métaphysique de la création à celle, toute éthique, de l'exercice du pouvoir. Mais cette association d'idées qui tient à la nature profonde des choses et des doctrines, n'en sera que plus apparente après la lecture d'al-Kisā'ī.

« Dieu, nous dit-il, inspira aux fils des Djinns, qui étaient encore logés au ciel (on admet, d'une manière fort archaïque, que les Djinns et les Anges peuvent avoir certains attributs en commun) de *descendre* sur la terre dans la fin d'y soumettre les autres Djinns qui pouvaient s'y trouver. Iblis, le très-maudit, était à leur tête. Ils finirent, à force de *descendre*, par parvenir à un endroit où stagnait l'eau et ils y adorèrent Dieu avec les sentiments convenables à cette adoration. Mais l'adoration d'Iblis — qu'il soit chargé de la malédiction divine ! — était plus remarquable que celle de tous les autres Anges réunis. Dieu, touché d'une dévotion aussi pure, l'éleva jusqu'à la voûte du ciel inférieur. De voûte en voûte et de ciel en ciel, il finit par parvenir jusqu'au septième d'entre eux. Certains pensent qu'il célèbre le samedi dans le premier ciel, et le dimanche dans le deuxième, ce qui lui permet d'arriver au septième ciel pour le jour du vendredi. (Il y a donc association entre la conception de la montée et de la descente de la lumière si caractéristique de notre cosmogonie avec l'idée de la semaine cosmogonique qui est propre au récit biblique). Il va sans dire, continue notre auteur, que chacun de ces jours représente une période de mille années. De cette façon, Iblis — que la malédiction demeure inséparable de lui ! — s'acquit un grand renom et une place éminente parmi les Anges. Il n'était pas jusqu'à Gabriel et à Michaël qui, passant auprès de lui, n'allassent murmurant : « Vraiment, cet ange est grand, car il a reçu en partage une puissance exceptionnelle de dévotion ». Et de nombreux jours s'écoulèrent ... C'est alors que Dieu dit à Gabriel : « *Descends* sur terre et prends-y une poignée où se trouvent à la fois l'Orient et l'Occident, les montagnes et les plaines (c'est là la formule de la « récapitulation » qui varie du reste selon les textes ou les *ḥadīṯ*). C'est une créature nouvelle

que je veux à présent faire paraître au grand jour, ce sera le meilleur et la plus belle de mes créatures ! » Iblis eut connaissance de ce projet divin, il *descendit* à son tour jusqu'au centre de la terre, et une fois parvenu en ce lieu, il prononça ces mots : « O terre, si je suis descendu jusqu'à toi (il s'agit de la seconde *descente*, prévaricatrice cette fois-ci, de la lumière sur terre), c'est uniquement pour te donner un bon conseil ». Et la terre de répliquer : « Quel est donc ce conseil ? ô toi le chef de la gloire des ascètes ! » (par une inconséquence qui ne manquera pas de frapper, Iblis n'est plus ici qu'un ascète, alors qu'au moment de la première descente il faisait partie de la cohorte angélique). Iblis répondit alors : « C'est de ton sein que Dieu entend former une créature qu'il préférera à toutes les autres. Je crains fort que cette créature ne désobéisse à Dieu et que ce dernier n'utilise à son endroit le feu comme instrument de torture (par un sort qui fut également celui des premiers musulmans, et auquel le Coran 85, 20 passe pour faire allusion). Gabriel t'a déjà été envoyé pour saisir en ton sein une motte d'argile. Demande à Dieu, usant à son égard des dernières adjurations, qu'il ne t'ôte rien de ce que tu détiens ». Quand Gabriel fut parvenu là où l'avait envoyé le Seigneur, la terre eut tôt fait de lancer ce cri de détresse : « Gabriel, ne prends pas cette poignée que tu es chargé de me retirer. » Et Dieu de dépêcher Azraël auquel il est enjoint d'exposer à la terre la théorie de la « récapitulation » (1) d'Adam, d'Adam résumé et miroir de toute chose, récapitulation qui doit pourtant avoir lieu à partir de l'argile terrestre. « Par la majesté de mon Seigneur et par sa gloire, jamais je n'enfreindrai l'ordre qui m'a été donné ! Dieu exige

(1) La théorie de la Récapitulation est déjà formulée chez St-Paul (naturellement à propos du Christ et non d'Adam, du Premier Homme ou de l'homme tout court) v. *Éphésiens*, I, 10. La même Épître, en nous parlant de la montée et de la descente de la grâce, nous livre toujours, à propos du Christ, un schéma assez équivalent à celui des récits créationnels dont al-Kisā'ī nous fait connaître le dessin général (cf. *ibid.*, 4, 10). Toutefois, il paraît exclu, au moins dans le christianisme occidental, que cette « récapitulation » ait lieu à partir des éléments de la terre, selon le schéma d'une physique quelque peu idéalisée et à coup sûr nullement aristotélicienne. Cf. S[t] Thomas, *Opuscula varia*, I, *caput* C X C I, p. 76 de l'édition de 1875 : *Non enim hoc erat ex natura corporis, si ejus elementa considerentur.*, cf. S[t] Augustin, *De Genesi ad litteram*, P.L. 34, col. 362.

que cette poignée vienne de tout ce qui constitue l'essence de la terre, de tout ce qui alimente ses eaux, de l'eau douce et de l'eau salée, de l'aigre et du délectable, du bon comme du mauvais ! Elle doit aussi renfermer toutes les couleurs et tous les parfums de cette même terre ». Mais écoutons la suite du récit qui est plus remarquable encore : « Quand l'Ange de la mort eut arraché au sein de la terre cette poignée providentielle, il demeura en station debout (comme dans la première phase de la prière islamique, dans le passage du pèlerin à 'Arafāt, ou dans les dévotions nocturnes surérogatoires), et pendant quarante ans (durée d'après le Coran du séjour de Moïse au pays de Madyan identifié à une population pré-arabe). Une voix se fit alors entendre, qui venait des abîmes de la divinité : « Voici que je créerai, disait cette voix, à partir de ce que tu as arraché aux entrailles de la terre et ce sera de ta Main que cette création recevra la mort, car ta Miséricorde à l'égard de cette créature sera mince ». Incontinent, Dieu se saisit de cette poignée, il en mit la moitié en enfer et la moitié au ciel (par une préfiguration de ce que sera le sort respectif des élus et des réprouvés). Et Dieu de s'écrier alors : « C'est Moi qui suis le souverain maître et en dehors de moi, il n'est pas de maître qui puisse faire prévaloir ses ordres (1) (passage qui rappelle Deutéronome XXXII, 39, *ēn elōhīm 'imādī*, *videte quod ego sim solus !* (2).

Le récit est, comme nous l'avons annoncé, tout imprégné de sunnisme à la fois moral et métaphysique. Moral, il courbe toute créature sous la Loi de la prière et de l'adoration et lui montre que là seulement réside sa vraie grandeur. Il n'est donc point de créature qui ne soit assujettie au *taklīf*, à l'observance religieuse et cela est vrai des Anges comme des hommes. L'Esprit pur, comme nous l'avons fait remarquer, n'implique pas une essence particulière, au rebours de ce que peut croire la raison fourvoyée d'Iblis. Il est remarquable du reste que ce dernier se rallie pour l'essentiel à ce principe fondamental

(1) al-Kisā'ī, *op. cit.*, p. 22 et s.

(2) A rapprocher du verset 34 du même hymne, lequel soulève des difficultés exégétiques à peu près identiques.

du sunnisme : bien que créature dont la nature est plus apparentée à l'Ange qu'à l'homme, il connaît toute la nécessité de la prière et de l'adoration qui s'impose à lui aussi bien qu'à tout musulman. Il refuse seulement à la créature humaine sa part de prière et c'est dans l'adoration et la soumission qu'il ne veut pas admettre d'égalité. Mais cette égalité entre les créatures spirituelles et celles qui sont issues de la terre est précisément la leçon que veut nous administrer le récit.

Ce dernier n'en tourne pas pour autant le dos aux vieux mythes des races disparues, spirituelles ou pré-adamiques, et Adam succède à Iblis non point seulement dans l'obligation d'honorer le créateur, mais dans un privilège métaphysique dont Iblis comprend toute l'importance. Adam n'est pas seulement l'égal d'Iblis dans la mosquée du ciel, tout se passe comme s'il était supérieur à tout le chœur des Anges, sans que nul ne connaisse la raison de cette supériorité.

Le scandale d'Iblis est donc double et porté au plus haut point. Adam sera admis à faire la prière et à donner la preuve de cette obéissance salvatrice qui distingue les Anges et de surcroît il obtiendra des honneurs plus grands que tous ceux dont ils bénéficient. Savoir à quel point ces honneurs sont mérités par la nature humaine ou sont le fait de la volonté divine est la plus subtile des enquêtes et la plus délicate des entreprises : on remarquera qu'elle coïncide à peu près avec ce domaine du *qadar*, de la destinée, qui fut l'objet de très vives controverses chez les premiers docteurs musulmans. Ce n'est pas pour rien que la Plume figure en tête de la création adamique.

Aux yeux de la *sunna*, au moins celle du XI^e^ siècle, l'observance religieuse semble être liée d'une façon que nous ne saurions préciser à la supériorité de l'homme sur *toutes* les créatures de l'univers, y compris celles des univers spirituels qui ont elles-mêmes concouru à sa formation ! Le *taklīf*, l'obligation religieuse, paraît bien entraîner un *tafḍīl* de l'homme, la notion d'une supériorité de l'Homme sur des Univers qui ne sont pas les nôtres. C'est en cela que consiste

cette mystérieuse investiture de l'Homme dont on peut se demander, comme le banni du ciel, si elle est morale ou métaphysique ou si, grâce à la *sunna*, elle ne participe pas à la fois de l'un et de l'autre domaine. Mais est-il possible de poser la question autrement qu'en termes coraniques et sans se référer au califat d'Adam, qui n'est ni plus ni moins que cette investiture qui couronne l'Homme dès ses premiers pas sur la terre et l'oblige à tourner sa face vers le ciel pour y découvrir le Créateur dans un geste plus grand que celui de tous les Anges ensemble ? La *sunna*, y compris celle qui souligne avec le plus de force la nécessité de la prière, et parce que la prière est le privilège de l'Homme et que sa direction incombe au chef de l'État, se doit donc d'approfondir, jusque dans ses contes apparemment les plus frivoles, le secret du destin politique et métaphysique de la race adamique, et il ne sera pas de création sans « investiture ». Il est à cela d'autres raisons qui semblent bien tenir autant à l'essence même du mythe qu'à celle de la *sunna* dont le califat qu'annonce al-Kisā'ī fera la loi suprême de l'État. La création d'Adam ne se conçoit pas sans l'apport, ou tout au moins l'influence d'un élément ou d'un événement qui vient d'« ailleurs » et n'est pas « de ce monde », qu'il s'agisse du terroir sacré dont sort Adam et qui sera le tombeau de Mahomet, de la main lumineuse de l'Ange ou des « services » que ce dernier ne cessera de rendre au premier des hommes. Plus que l'image, ou du moins la « ressemblance » de Dieu (l'Islam se contentant pour sa part de dire l'« image du Miséricordieux »), Adam, de par la théorie de la « récapitulation » et en vertu de l'argile adamique, est le reflet d'un monde qui est davantage aux dimensions du rêve, de la prière ou de l'infini, qu'à l'échelle de notre globe. Mais désormais, il ne suffira pas de montrer, comme essayent de le faire les récits créationnels, que la Loi divine est obéie jusque dans les mondes les plus éloignés, il faudra nous dire de quelle façon le mandat divin est compatible avec un Adam plus grand que la terre. Le mythe, comme la *sunna*, qu'il rejoint une fois de plus, contribue donc à conférer un intérêt tout particulier à la question de l'« investiture adamique ». C'est sur le double terrain de la Tradition incarnée par le Coran et l'exégèse et celui du mythe auquel al-Kisā'ī

fait une si large place, que nous évoquerons donc, à propos de l'« investiture adamique » leur curieuse et peut-être fort antique ou authentique alliance.

*
* *

III. Adam, premier calife ?
L'« investiture » d'Adam dans la tradition et dans le récit d'al-Kisā'ī

C'est à la faveur d'un des mythes les plus curieux dont la tradition islamique nous ait conservé le souvenir, qu'Adam reçoit une investiture où plusieurs institutions fort réelles se trouvent déjà esquissées ou supposées.

Les Anges s'agenouillent devant Adam sur un ordre divin, lui rendent un hommage qui ne cessera d'intriguer les commentateurs. Ce mythe de l'investiture est presque constitutif du destin adamique et ne saurait être considéré comme un simple appendice ; en effet, c'est au moment où l'homme sent, pour reprendre les termes des récits légendaires, la montée de l'esprit en lui et lorsqu'il ouvre pour la première fois les yeux au monde, qu'il voit, dans la lumière dorée des origines, se prosterner devant lui la foule des Anges placés sous son regard, avant même qu'il ait la vision claire des choses terrestres. La volonté divine avait voulu qu'Adam fût calife et l'investiture du califat, joint au paradoxe de la création, fait avec elle partie de ce lourd secret dont la sagesse divine a dérobé à tous la connaissance directe. Adam reçoit donc le califat en même temps que la vie, il est créé pour ainsi dire calife.

Mais que signifie au juste le califat ou l'investiture d'Adam, et de quel singulier et dangereux privilège le premier homme devient-il par là même le détenteur ? Est-il calife, c'est-à-dire lieutenant ou vicaire par rapport aux Anges qu'il éclipse, ou par rapport aux hommes qu'il gouverne et qui naîtront pendant les neuf cent soixante années de son existence ? Dans la première de ces hypothèses, on se demande comment ses successeurs humains, si vraiment ils le furent, les califes de

l'Islam ont pu porter le même titre que lui, sans avoir droit aux mêmes distinctions surnaturelles ; dans la seconde, le pourquoi de la salutation angélique échappe à son tour à l'analyse ou demande à être expliqué de plus près. Contradiction féconde qui n'échappe pas aux penseurs musulmans et où ceux-ci peuvent trouver le principe de leur démarche intellectuelle, qui est bien souvent une double interrogation sur la religion et sur la politique. L'histoire de la salutation angélique, interprétée en grande partie par al-Kisā'ī, comme un couronnement d'Adam, peut donc être à l'origine de la politique comme de la philosophie du sunnisme, et c'est peut-être dans le pressentiment de ce moment important de la pensée islamique que les docteurs du premier siècle se taisent ou se contentent de brefs et allusifs aperçus. Mais avant de passer à la revue de leurs opinions, nous citerons le texte, on ne peut plus énigmatique, du message coranique ; l'un et l'autre ont commandé, à des titres divers, le récit d'al-Kisā'ī, lui-même un signe de cette conscience sunnite qui commence à affleurer dans le mythe au XI^e siècle avant de se constituer en doctrine politique, philosophique et quelquefois mystique.

28/30. [Rappelle] quand ton Seigneur dit aux Anges : « Je vais placer sur la terre un vicaire ». — « Y placeras-Tu quelqu'un qui y sèmera le scandale et y répandra le sang, alors que nous, nous glorifiions Ta louange et proclamons Ta sainteté ? » [Le Seigneur] répondit : « Je sais très bien ce que vous ne savez point. »

23/31. Et [le Seigneur] apprit à Adam tous les noms, puis Il fit défiler devant les Anges [les êtres portant ces noms] et Il dit [aux Anges] : « Avisez-moi du nom de ces êtres-ci, si vous êtes véridiques ! »

32/34. Et [rappelle] quand Nous dîmes aux Anges : « Prosternez-vous devant Adam ! » Ils se prosternèrent, sauf Iblis [qui] refusa, s'enfla d'orgueil et fut parmi les infidèles (1).

(1) *Trad.* Blachère, pp. 736-8.

A. *Une controverse sur l'investiture adamique jusque dans la plus ancienne tradition sunnite*

L'ancienne école (1) ne nous offre guère, à première vue, une version satisfaisante de l'exégèse de ces versets. Il est vrai qu'elle semble s'accorder en général sur un point : elle considère comme autonome la question de la « science infuse » d'Adam, celle des noms, des choses, objets, substances êtres, terrestres ou célestes, qui lui auraient été enseignés par la divinité à ses yeux ; la « science adamique » n'est pas la conséquence de l'institution d'Adam en tant que calife, elle n'est pas non plus la cause de la prosternation des Anges.

Restent donc en présence les deux notions de califat et de prosternation.

Faut-il considérer que les Anges s'inclinent devant le « califat » d'Adam ? Nulle part, à notre connaissance, cela n'est énoncé explicitement. Il n'en demeure pas moins que ce « califat » peut avoir été une des raisons indirectes, sinon déterminantes, de la « salutation » angélique. De toute manière, il est aisé de voir, à la simple lecture du texte, que l'hommage des Anges revêt un sens qui dépend nécessairement de celui que l'on donnera au califat d'Adam. Et même si la prosternation était imputable à la science « adamique », celle-ci ne pourrait pas, si l'on veut suivre rigoureusement l'ordre des versets, demeurer sans rapport avec l'institution d'Adam en tant que « calife ».

Quelle est donc, dans les vues des plus vieux commentateurs, la nature de ce « califat » qui rallie les Anges autour de la

(1) Principalement représentée par les textes de Ṭabarī, *Tafsīr*, I, p. 156, *Histoire* (éd. égyptienne p. 59 et s.), Ibn Kaṯīr, *Bidāya*, I, 67 (où le récit de la création, lequel éclipse à peu près complètement celui de l'investiture, est précédé des trois épisodes suivants : création de la Table bien gardée; lui succède le récit de la semaine cosmogonique qui est pour l'essentiel une interprétation particulière donnée par ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Ǧurayǧ aux deux premiers chapitres de la cosmogonie biblique. Vient ensuite le récit de la création des sept terres et des sept cieux entremêlés de détails relatifs à l'eschatologie, le tout se termine par des considérations portant sur l'angélologie chez lesquelles — comme dans le récit de la semaine cosmogonique — on sent une forte influence mecquoise (Ibn Ǧurayǧ est un Traditionniste mecquois).

personne du Premier homme, et qui peut-être, en dépit des sources et dans des conditions plus mystérieuses, lui donne tous pouvoirs sur tous les noms de la création ? C'est naturellement, à travers le commentaire de Ṭabarī que, dans l'état actuel de nos connaissances, nous pourrons faire la revue de ces opinions et vues nécessairement fort diverses encore qu'exprimées d'une manière souvent très imparfaite. Et la question qui nous talonnait plus haut se pose avec cette fois plus d'acuité encore ; de qui Adam est-il calife ou a-t-il reçu l'investiture « califienne » ?

Il faut bien reconnaître qu'à cette question, il n'est pas fait, dans nos vieux textes sunnites, de réponse claire et unanime. Pourtant, leur obscurité n'en est pas moins significative. On fera principalement état ici des explications embarrassées de Ṭabarī qui ne laissent pas, contre le gré de l'auteur, d'être fort révélatrices et d'une chaîne de garants qui se trouve en contradiction directe avec les commentaires de notre auteur, chaîne qui est nettement déterminable et qui est invariable en trois ouvrages différents (1).

Cette chaîne nous révélerait-elle un état de la pensée sunnite, antérieur et presque opposé à celui de Ṭabarī, mais parfaitement compatible avec les contes d'al-Kisā'ī et d'une manière plus générale, avec les préoccupations majeures de la pensée sunnite telle que nous venons de les évoquer précédemment ? (2)

Nous commencerons par montrer comment, à notre avis, les détours et les contradictions que Ṭabarī met dans ses gloses sont l'indice assuré d'une version tronquée ou remaniée. Adam est en effet pour Ṭabarī le « vicaire » des Djinns qu'il a

(1) Cette chaîne apparaît dans Ṭabarī, *Tafsīr*, I, p. 157 ; *Histoire*, I, p. 67 ; Ibn Kaṯīr, *Tafsīr*, éd. Ḥalabī, I, p. 77.

(2) Principalement au sujet de l'*afḍalīya* d'Adam, par rapport aux Anges. Cf. les motifs philosophiques — de philosophie sunnite il va sans dire — qu'en donne Faḫr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr*, I, p. 289 (deux idées sont à la base du raisonnement chez cet auteur, la première implique une supériorité en soi du *taklīf* sur toutes les autres formes d'existence terrestre, la seconde l'idée que le *taklīf* caractérise aussi bien les Anges que les hommes — qui leur sont supérieurs du *seul* point de vue des sunnites — et *a fortiori* que les Djinns et les démons. Il semble que le *distinguo* sunnite entre le *rasūl bašarī* et le *rasūl malakī*, ait beaucoup fait pour donner à la théorie qui nous occupe une nette formulation philosophique.

remplacés sur la terre ou même dans l'Histoire universelle, celui d'Iblis qui avait jadis tenu de Dieu lui-même le gouvernement ou, comme dit le texte, le « royaume » de ce monde. Pour rendre cette explication vraisemblable dans un contexte qui exclut la présence des Djinns, on ne les désigne pas nommément ; il faut donc supposer soit que les Djinns ont gravement prévariqué en des temps antédiluviens dont le Livre ne nous parle pas, soit qu'Iblis conçut un mouvement d'orgueil à la vue de l'étendue du pouvoir qui lui avait été confié. Il va sans dire qu'aucune de ces suppositions n'est plausible. La première n'est qu'une tradition non formulée par le texte et incorporée par al-Kisā'ī dans ses récits que nous connaissons bien, mais où il n'est nullement question du « califat » des Djinns ou de celui d'Iblis. La seconde se veut issue du dernier verset du texte coranique précité, mais qui ne voit alors que l'orgueil d'Iblis dépend, selon la lettre du verset, plus directement de la prosternation dont il ne voulut pas que de l'excès d'un pouvoir dont le Livre ne parle guère ? Force nous est donc de conclure ainsi : le mythe des Djinns, qui trouvait sa place à un autre endroit de la Tradition, sans doute celui-là même où le loge al-Kisā'ī, c'est-à-dire à l'intérieur d'un récit créationnel, est ici déplacé et ne peut pas nous acheminer vers l'élucidation du texte. Faudra-t-il, en l'absence de toute exégèse vraiment probante ou ancienne, répondre par l'affirmative à la question de tout à l'heure ? Adam serait-il donc calife de Dieu ou calife de par Dieu ?

Mais n'est-il vraiment aucune voix parmi les témoignages qu'invoque Ṭabarī pour l'affirmer ? Reste le fil d'Ariane que nous avons annoncé, la chaîne de garants qui ne se dément pas en dépit des mutilations, inégales selon les textes, que lui inflige Ṭabarī.

Cette chaîne (1) se signale par une fixité totale qui en fait un

(1) Cet *isnād* est composé des trois personnages suivants : ʿAbd al-Raḥmān b. Zayd b. Aslam (désigné par Ṭabarī et la plupart des exégètes sous le nom de Ibn Zayd — ʿAbd Allāh b. Wahb — Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā. De ces trois personnages, le premier fut un Médinois qui fut assez considéré dans sa ville natale pour y attirer des Kūfiens et des Iraqiens tels que Sufyān b. ʿUyayna et Suwayd b. Saʿīd : sa renommée connut une éclipse au début du IXe siècle de notre ère, mais le nom de ses

des plus fidèles et aussi un des plus prosaïques du commentaire ṭabarien. Mal rattachée à Ibn ʿAbbās, dont elle ne se réclame pas le plus souvent, elle ne sent pas l'huile de la lampe et ne paraît pas être issue des méditations de quelque docte personnage en mal d'*isnād*. Elle est une des chaînes les plus sincères et les moins tourmentées de Ṭabarī, de celles qui ne reflètent pas la trace de trop de compromis laborieux. Qu'on en juge plutôt : issue du médinois ʿAbd al-Raḥmān b. Zayd, elle nous conduit, par l'intermédiaire d'ʿAbd Allāh b. Wahb, le traditionniste égyptien jusqu'à Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā, lui aussi égyptien et de plus un maître de Muslim et de son informateur Abū Ṭāhir b. Abī Sarḥ. Seulement entre ʿAbd Allāh b. Wahb et Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā se place la carrière de l'*imām* Mālik, le fondateur du malékisme. On sait que le malékisme est de tournure rigide et conservatrice, plus légaliste que juridique et fidèle à l'esprit des origines médinoises dans lequel la légende plus que le raisonnement est souvent à la base d'une exégèse quelquefois un peu sommaire. Ce sont des malékites ou de fervents amis émules des fondateurs du malékisme que ʿAbd Allāh b. Wahb et Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā représentants l'un et l'autre

maîtres demeura dans les ouvrages de piété et peut-être dans la littérature malékite. ʿAbd Allāh b. Wahb (cf. *E.I.*, article Mālik) est principalement connu pour son *Musnad*, découvert et publié au Caire par les soins du regretté D. Weil (Le Caire, 1939). Il transmet davantage à des Malékites qu'à des Šāfiʿites (parmi ces derniers le fameux Rabīʿ b. Sulaymān et le cas plus douteux de ʿAbd Allāh. b. Muḥammad b. al-Ḥakam) et semble avoir un peu d'attaches avec le *ḥadīṯ* mecquois, si l'on fait exception du fameux Ibn Ǧurayǧ cité plus haut à propos de la notion islamique de semaine cosmogonique chez Ibn Kaṯīr. Quant à Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā, il est le petit-fils d'un Maysara b. Ḥafṣ, déjà informateur d'Ibn Wahb, il subit l'influence conjuguée du malékisme et du šāfiʿisme et il jouit d'une incontestable réputation auprès des auteurs des grands *corpus* de *ḥadīṯ*. On peut donc poser en principe que la chaîne sur les débris de laquelle nous nous appuyons pour essayer de retrouver ce que fut le caractère marquant du « califat » adamique dans le sunnisme primitif possède en propre les caractères suivants : elle est parfaitement homogène, étant de caractère strictement local et se trouvant constituée par des familles qui entretinrent, pendant plusieurs générations, des relations d'échange et peut-être d'amitié et de bon voisinage ; elle véhicule des données médinoises adaptées d'abord à l'Égypte et ensuite au malékisme et qui furent peut-être le fait de ce parti *anṣārī* modéré qui exista longtemps à Médine ; cette chaîne prend enfin un caractère de plus en plus abstrait et juridique, contrairement à sa vocation première, au fur et à mesure que s'accentuent les progrès de la critique du *ḥadīṯ*.

du malékisme quelque peu éclectique (1) de l'Égypte. Cette chaîne serait-elle le conservatoire d'antiques traditions, fixée comme elle l'est dans le caractère quelque peu monolithique de son information et de sa composition ? Un fait est certain : cette chaîne, qui n'est guère prodigue à l'accoutumée de détails superflus, et qui se distingue par une grande fermeté de propos, est plus nette et plus incisive que jamais sur la doctrine du « califat » adamique (2).

Il n'est pour s'en assurer que de transcrire les données qu'une chaîne nous fournit : « Adam succède aux Anges, Dieu voulut installer un vicaire sur la terre, mais il n'avait encore créé en tout et pour tout que les Anges. Quant à la terre, elle était encore demeurée sans créature ... « Quelle était la fonction d'Adam ? » La fonction du califat de Dieu. « Je placerai un calife sur la terre » : cela signifie un homme qui y exercera le pouvoir à l'aide de la fonction juridique *(ḥukm)* dont il est investi. » (3). Mais il est un autre passage plus explicite encore : ouvrons l'histoire de ce même Ṭabarī au chapitre intitulé bizarrement « *Des événements qui advinrent dans les temps où Iblis exerçait encore le pouvoir sur la terre* » (4) et dans lequel il fait entrer le dialogue de Dieu avec les Anges. « Le Seigneur apprit à Adam tous les noms : « Voici la façon dont Yūnus b. ʿAbd al-Aʿlā commenta ce passage : Cet événement (c'est-à-dire le défilé des noms ou de leurs porteurs humains ou surnaturels devant Adam) eut lieu après que Dieu eut créé Adam (création qui eut lieu en pleine « monarchie » d'Iblis d'après Ṭabarī, sans que nos malékites d'Égypte confirment ce point de vue) qu'il lui eut communiqué son Esprit et qu'il lui eut appris les

(1) Ce *ḥadīṯ* égyptien malékite eut pour principaux représentants ʿAbd Allāh b. Wahb et ʿAbd Allāh b. Lahīʿa ; on en trouve encore quelques échos dans le *Taġrīd al-tamhīd* d'Ibn ʿAbd al-Barr.

(2) Deux traits la caractérisent : l'absence de mythe (qui semble être le fait des sources mecquoises, pour une version christianisée de la *turba* ou territoire sacré du caractère adamique, v. Patrologia orientalis, V, 534) et la présence d'une doctrine du califat qui s'est conservée — à l'exemple adamique près — dans les traditions de l'école malékite, cf. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Rome, 1937, p. 17 et s.

(3) Ṭabarī, *Tafsīr, loc. cit.*

(4) Ṭabarī, *Histoire*, I, p. 55.

noms de tous les êtres qu'il avait créés en conformité avec ces noms. Et le Seigneur, entendait par ces mots faire aux Anges l'exhortation suivante : « Si j'avais établi *mon calife* parmi vous [les Anges] vous m'auriez obéi et vous auriez célébré mon los de grand cœur et jamais vous ne m'auriez désobéi ; mais si ce calife, dites-vous, appartient à d'autres créatures que vous, il ne manquera pas de semer la corruption et de verser le sang. A quoi je réponds : si vous ne savez pas le nom des choses que vous voyez et contemplez, comment pouvez-vous connaître avec précision ce que sera l'avenir de mon *calife*, que ce *calife* sorte de vos rangs ou qu'il provienne d'une autre création dont la connaissance n'est pas parvenue à vos sens ni à votre esprit ».

Une comparaison entre ces deux textes nous permet de reconstituer sur des points essentiels ce que furent les sentiments de nos malékites vis-à-vis du califat adamique ou peut-être du califat pur et simple, car il semble bien qu'en certains cas du moins, ils n'aient pas voulu dissocier l'un de l'autre. Les malékites ou les Traditionnistes qui gravitent dans leur orbite avec plus de cohérence qu'on ne pourrait le penser *a priori*, paraissent donc s'en être tenus à un schéma intellectuel aussi nettement dessiné que leur *isnād* favori : le califat d'Adam n'a pas grand'chose à voir avec le *folklore*, mecquois peut-être, des races disparues. Il est issu d'un pacte entre Dieu et les Anges, pacte pour l'intelligence duquel il importe peu de connaître les antécédents et les secrètes pensées d'Iblis. Ce pacte comporte avant tout une investiture politique du calife par l'ordre, investiture qui lui confère le *ḥukm*, sans pour autant le mettre en rapport avec une nature surnaturelle d'un ordre particulier, perpétuée en un lieu d'une particulière sainteté ou en un moment privilégié de l'histoire. En revanche, à lui seul, ce *ḥukm*, cet exercice du mandat divin, confère à Adam une indéniable supériorité sur les Anges, le critère suprême, de nature morale et non point métaphysique, étant l'observance religieuse. Le califat adamique et peut-être le califat tout court, n'est grand que par la *ṭā'a*, le devoir d'obéissance dans lequel sont virtuellement comprises toutes les autres manifestations de la piété, comme aussi celles de la vie sociale. Il semble donc

que l'on ait affaire, dans ces quelques fragments à un sunnisme qui serait, idéologiquement parlant, l'ancêtre de celui du XIe siècle dont nous connaissons les thèses maîtresses sur l'imamat et le califat.

Des textes plus nombreux nous permettront-ils de refaire un jour l'histoire de ce moment exceptionnel du sunnisme où ce dernier défend dans un vocabulaire, et avec des citations šī'ites, des positions on ne peut plus orthodoxes ?

Peut-on préciser davantage quant à la date et aux motivations de cette théorie du califat adamique, dans un sunnisme primitif déjà dominé par l'idée de l'investiture adamique, comme source du pouvoir, de la morale, de la Prophétie et de la création ? La critique de la Tradition et le vocabulaire semblent nous offrir ici quelques moyens de datation.

Le personnage le plus ancien de la chaîne, 'Abd al-Raḥmān b. Zayd n'est pas, à la différence de 'Abd Allāh b. Wahb — admis sans doute pour l'immensité des services rendus à la cause du *ḥadīṯ* — en odeur de sainteté auprès des critiques de ce même *ḥadīṯ* (1).

De plus, c'est un mot bien curieux qui constitue l'essence du pouvoir califal pour nos malékites, la racine *ḥkm* (2) qui signifie

(1) V. *Tahḏib al-tahḏib*, éd. Hyderabad, VI, p. 177.

(2) On rapprochera naturellement le mot *ḥukm* du *taḥkīm* et du mot d'ordre des rebelles ḫāriǧites : *Lā ḥukm illā lillāh*, « Dieu seul a le pouvoir », ce qui laisse supposer que des hommes, et en tout premier lieu le calife, s'étaient indûment arrogé ce même pouvoir, cf. Ṭabarī, *Histoire*, éd. égyp. IV, 47 : la controverse entre les Ḫāriǧites et Ibn 'Abbās roule sur l'extension qu'il convient de donner au mot *Ḥukm*. Il est possible que ce même mot *ḥukm*, pour désigner l'exercice de la fonction calife, soit une réminiscence du Coran 38/61 verset 25/26, *Trad.* Blachère, t. II, pp. 241-2 : « O David ! Nous t'avons fait vicaire sur la terre, Arbitre entre les Hommes par le moyen de la vérité ! » Cf. Ṭabarī, *Tafsīr*, 24, p. 74 ; dans l'*isnād* kūfien modéré d'al-Suddī, la fonction de « calife » qui est ainsi confiée à David est celle de « successeur des Prophètes », mais elle ne semble pas exclure l'obligation de juger ou d'arbitrer entre les hommes. Dans quelle mesure ces deux notions, celle d'arbitrage et celle de califat, s'épousaient-elles, en vertu de rapports difficiles à reconstituer dans un fonds d'exégèse primitive qui aurait précédé l'apparition des grandes crises politiques de l'Islam *(al-fitnat-al-kubrā)* sur la scène de l'histoire ? Si ces associations d'idées remontent à l'affaire ḫāriǧite, les versets 2, 30 et 38, 26 se seraient dès cette époque juxtaposés dans l'esprit des combattants de Ṣiffīn comme dans celui des « arbitres » de Dūmat al-Ǧandal, formant un embryon de droit politique et de prophétologie sunnites.

le jugement. Ne pourra-t-il s'agir de l'arbitrage manqué de Ṣiffīn, ce qui nous reporterait à la deuxième année du califat de ʿAlī ? On sait que la question du « jugement » était alors à l'ordre du jour et que c'est sur cette dernière précisément que se divise et se partage la Communauté islamique. Affirmer dès lors, comme cela fut possible en effet, la réalité du pouvoir judiciaire d'un calife qui avait eu le mauvais esprit de s'en remettre à des juges assez suspects, n'eût-ce pas été un mot d'ordre digne du plus orthodoxe et du plus mesuré des partis islamiques, celui qui cherchait la voie du juste milieu, le futur parti de la *sunna* ?

La théorie sunnite du califat aurait pu naître de l'idée de l'investiture adamique, représentée, comme l'esquisse d'une monarchie tempérée fondée sur une conception à la fois réaliste et optimiste de la nature humaine. Jamais l'investiture adamique n'aurait été si près de se confondre avec le destin même de l'Islam.

B. *L'investiture adamique chez al-Kisā'ī ; une autre façon de renouer avec le passé*

L'ouvrage d'al-Kisā'ī serait-il, pour ce califat adamique, que les fragments de Ṭabarī et les silences de l'histoire rendent si éloquent, une occasion de retrouver les splendeurs de son passé ? Il s'en faut encore de beaucoup que notre conteur sunnite aborde la question avec cette franchise résolue qui fut peut-être l'apanage des premiers tenants de la *sunna*. Mais qu'est au juste pour lui que cette investiture adamique qu'il n'ose plus faire reposer sur sa base historique incontestable, à savoir le verset 29 de la sourate 2 ? Il semble que notre auteur emploie à tergiverser toutes les ressources de sa dialectique. Il ne veut pas d'un Adam qui serait purement créationnel, comme dans le judaïsme et le christianisme actuels, et privé des honneurs dus à son éminence, mais il n'ose ni préciser la nature de cette éminente dignité, califienne ou royale, ni l'appuyer directement sur le verset que nous connaisson bien. Il est vrai que les commodités de sa situation de conteur lui suggéreront le parti aisé de tout mêler sans harmoniser totalement les ensembles.

Cependant, une question implicite demeure, celle-là même qu'effleuraient tout à l'heure les récits créationnels. Le califat d'Adam fera-t-il de lui un représentant de l'Esprit au sens à la fois biblique et hippocratique du mot, un calife proprement dit, un muezzin, un *imām* chef de la Prière, un monarque absolu porteur de couronne ? La palette comme la logique de notre auteur feront se succéder tour à tour sous nos yeux ces brillants tableaux, autant d'incursions indirectes du conteur dans le domaine de la « politique adamique » à un moment où elle redevient d'actualité en vertu de la restauration de la *sunna*.

Et voici d'abord pour Adam en tant que porteur d'esprit. Ici le souci principal de notre auteur est d'abord de prouver, en doublant quelque peu le récit de la préhistoire adamique partout sous-entendu, que l'esprit d'Adam, en vertu de la récapitulation dont Azraël énonçait tout à l'heure le principe, le met fort au-dessus de celui des Anges. « La tête d'Adam fut créée à partir de la première terre, son cou à partir de la seconde, ses deux mains à partir de la quatrième, son ventre et son dos à partir de la cinquième, les parties inférieures de son individu de la sixième et ses deux pieds de la septième ». (1) Or, il est différentes catégories d'Anges pour chacune de ces terres, alors qu'Adam paraît être l'expression définitive de l'univers. Aussi les Anges lui réservent-ils les honneurs et les clameurs de triomphe et de jubilation qui conviennent à une situation aussi importante. Voici en effet ce que devient l'exégèse du fameux « Dieu enseigne à Adam tous les noms ». « Cela signifie qu'Adam parlait toutes les langues de la terre et parmi elle la plus belle d'entre elles qui est l'arabe. Il connaissait jusqu'aux idiomes des poissons et des grenouilles. Après quoi, Dieu donna aux Anges l'ordre de porter Adam sur leurs épaules pour lui signifier par là qu'il occupait une place plus élevée que la leur. Les Anges ne cessaient, au cours de cette promenade triomphale de clamer : « Saint, saint, saint ... » (2).

(1) *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, pp. 23 et 24.
(2) *Ibid.*, p. 28.

Or, nous savons que cette proclamation, soit la *kedīša* hébraïque, est celle-là même par laquelle le « ḥanīf » Waraqa accueille l'investiture de Mahomet par l'Ange Gabriel qui vient de lui apparaître. Al-Kisā'ī met donc sur le même plan la théorie de la « récapitulation » et celle du triomphe angélique qui est pour lui une des faces de la « salutation » conférée par les Anges ; l'une et l'autre mettent en relief cette supériorité d'Adam, *afḍalīya*, à laquelle les docteurs de la *sunna* tiennent de plus en plus. Et il semble que la supériorité d'Adam soit due à la qualité même de l'esprit qui lui est insufflé : la théorie des sept terres devant servir de véhicule à une créature le suggère, et le triomphe fait par la multitude angélique à celui qui est plus que leur pair semble bien en imposer l'idée. Adam détenteur d'une nuance d'esprit plus parfaite que toutes celles qui habitent les mondes, sans qu'il ait pour autant la moindre raison de renoncer à cette obéissance qui préside à sa formation et à son destin ? Cette façon de voir, plus cohérente peut-être qu'on ne pense avec l'esprit du sunnisme primitif, semble faire son chemin dans les milieux contemporains d'al-Kisā'ī où l'on déblaie fièvreusement les plus anciens débris de la tradition dans le désir d'en finir avec un šī'isme tentaculaire.

Que penser dans ces conditions du couronnement d'Adam, de sa promotion à la dignité de calife, de muezzin, d'imam, de docteur ou même de préfiguration califienne du Prophète de l'Islam ? Les récits suivants nous éclaireront sur ce point.

« Dieu donna à Gabriel l'ordre de lancer son appel dans les rangs des Anges. Ces derniers se rassemblèrent pour écouter le sermon d'Adam. Il y eut donc assemblée de tous les habitants du ciel. Ils étaient là au nombre de vingt mille rangs de prière. Chacun de ces rangs arborait un signe distinctif (il s'agit donc de l'assemblée des orants de la « mosquée du ciel », ou « mosquée supérieure », peut-être identifiée au *Raqī'a* du second jour de la création biblique). Adam avait une voix vibrante qui se faisait entendre jusqu'au dernier de ces rangs. On dressa pour lui une chaire d'honneur *(minbar al-karāma)*, laquelle comportait sept marches. Quant à Adam, il portait des habits de soie fine *(sundus)* d'un tissu aussi léger que l'air (donc l'Adam de

l'« investiture » n'est pas nu comme dans le récit biblique) (1). Les deux nattes qui partageaient sa chevelure étaient serties de diamants, elles ruisselaient de musc et d'ambre. Il portait sur la tête une *couronne d'or*. Sa chaire comportait quatre côtés (*arkān*, comme la Ka'ba), chaque côté était marqué par une énorme perle dont l'éclat l'emportait sur celui du soleil. Les mains d'Adam étaient chargées d'anneaux *(ḫawātim)* ; il portait une ceinture qui était appelée « ceinture de la faveur divine » *(riḍwān)*. La lumière qui émanait de sa personne inondait jusqu'aux derniers recoins du Paradis *(kull ġurfa)*. Tels étaient les ornements dont il était chargé quand Dieu lui apprit le secret des noms de toute chose ... Il tenait en mains un sceptre de lumière. Les Anges furent si éblouis qu'ils s'écrièrent d'une seule voix : « O Dieu notre Seigneur, t'est-il arrivé de former jamais plus belle créature ? » (les Anges, comme al-Kisā'ī et comme la chaîne malékite citée plus haut, pour ne pas parler d'autres autorités plus illustres mais plus tardives, penchent donc eux-mêmes pour l'*afḍalīya* d'Adam, pour sa supériorité sur les créatures uniquement spirituelles). Et Adam de se dresser sur la tribune et de donner sa salutation *(salām)* aux Anges. Puis la voix divine se fit entendre qui disait : « Voici pourquoi je t'ai créé, ô Adam (c'est-à-dire pour répandre le *salām*, *ifšā' al-salām)*, ce *salām* que tu viens de donner aux Anges sera désormais, et jusqu'à la fin des temps, la marque distinctive de ta postérité (c'est-à-dire que c'est l'Islam qui est la raison d'être de cette *afḍalīya* constatée plus haut et que nous avons déjà rapprochée, comme le fait ici implicitement le discours divin, de la notion de *taklīf*).

Arrêtons-nous quelque peu sur la figure de ce plus grand Adam, transfiguré, à ce qu'il semble, par la solennité de cet instant légendaire, ou tout bonnement par celle de la prière. Notre al-Kisā'ī entend à coup sûr dans un sens légèrement sublimé le verset 33 de la sourate 15 (59 dans le classement

(1) *Genèse* II, 25, la leçon *'arūm* (nu) a été contestée et le verbe *yitbošašū*, « ils n'avaient point de honte », ne comporte pas le *vav* interne qui rendrait la dérivation normale.

R. Blachère) dont il se réclame ici, faute de vouloir ou de pouvoir enchaîner directement l'image d'Adam glorieux à celle du califat suggérée par le fameux verset 71 de la sourate 38 (61 clas. de R. Blachère) : « Et quand ton Seigneur dit aux Anges : Je vais créer un mortel tiré de l'argile d'une boue malléable ... » (1) L'Adam qui sort de la boue est pour certains *isnad* kūfiens un Adam tiré d'une poussière sublimée » (Sa'īd b Ǧubayr Abū 'Abd Allāh Muslim b. 'Imrān al-Buṭayn, de transmission à la fois médinoise et kūfienne, se fait le propagateur de *ḥadīṯ* qui circulent aussi bien en milieu kūfien crypto-šī'ite que dans les cercles ḫāriǧites). C'est probablement une « poussière sublimée » qui est capable de supporter l'éclat de la lumière et le poids des honneurs royaux et califiens qui vont lui incomber. Avec des antécédents aussi particuliers et une telle multiplicité d'aspects, celui de l'Adam glorieux comme celui de l'Adam de la prière nullement incompatibles entre eux du reste, la créature d'élection que nous avons sous les yeux a été conçue au pays des chimères ou des antiques réminiscences, celui que battent le poète, les théoriciens et les mythologues. C'est donc un conte à thèse qu'on nous présente et la thèse vise à accréditer une nouvelle version de l'« adamologie » compatible à la fois avec la réalité califale plus vivante que jamais et le souvenir de la doctrine šī'ite.

Dès lors, une unique hypothèse se présente à l'esprit : l'Adam qui unit en sa personne tant de prestigieuses ou fabuleuses qualités ne serait-il pas une réplique du Prophète de la nuit du *Mi'rāǧ* (2), celle de l'Ascension céleste ? C'est au cours de cette nuit, rappelons-le, qu'il visita l'Assemblée d'en haut, franchissant les gradins qui conduisent vers le royaume supra-céleste. C'est là une situation qui n'est pas fort différente de celle d'Adam, porteur des trésors inconnus de tous les mondes et institué calife en vertu de ce privilège exceptionnel. Peut-être est-il un passage de Ṭabarī qui nous montrera à quel point ce concept est inscrit dans les données de la plus antique

(1) *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, p. 29.
(2) Ṭabarī, *Tafsīr*, XIV, p. 19.

exégèse. C'est dans le texte dont nous nous sommes déjà occupés, celui où le Prophète lui-même semble nous enseigner l'étymologie du mot calife, de ce califat dont son Voyage nocturne est peut-être le contexte obligé : « Et voici que le Prophète parvint au septième ciel. Il demanda qu'on lui ouvrît. Sur l'ordre de Gabriel, les portes du septième ciel s'ouvrirent ». On y trouva Moïse plongé dans la plus profonde désolation ; le Prophète demande alors la cause de ce chagrin et Moïse de répliquer : « On avait dit jusqu'à présent que dans la race adamique personne n'avait joui de plus grands honneurs que moi. Mais voici que j'ai maintenant sur la terre un *calife* qui connaîtra des honneurs plus grands encore ». Il est donc un vieux récit sunnite, issu des milieux traditionnistes baṣriens, qui, autour de l'idée de califat, lie le récit de la création à l'institution de la prière dans le cadre d'une ascension nocturne. Investiture et création apparaissent ainsi, l'une et l'autre comme relevant à des titres divers de la fonction califale ou sanctionnées par elle. L'investiture de l'Adam calife a peut être doublé dès l'origine, les vieux récits de la consécration muḥammedienne. Le parti de la *sunna* en déduit à juste titre que l'investiture califale d'Adam est symbolique de la vocation prophétique de Mahomet, qu'elle opposera avec une conviction renforcée à la *wilāya* šī'ite où elle ne voudra voir qu'un avatar de la sagesse grecque et païenne. Le parti de la sunna exégétique a parfois manqué de doctrinaires ou de continuité dans sa tradition exégétique ; force est cependant de lui concéder que le rêve d'une investiture de l'homme ou du calife, selon des modalités qu'elle n'a jamais précisées mais qu'elle a pieusement transmises, n'est point l'apanage de son adversaire šī'ite.

Conclusion

L'investiture adamique est donc un des points les plus sensibles sur lesquels se déroule, tout au long de l'histoire islamique, la controverse qui oppose le sunnisme et le šī'isme, sur des données beaucoup plus complexes et sur des bases sans doute beaucoup moins connues que nous ne l'imaginons

couramment. De plus, la silhouette adamique, comme la silhouette prophétique en général, est la marque d'options politiques certaines au service desquelles des mains habiles opérant selon des habitudes d'esprit que nous ne connaissons pas toujours, ravaudent indéfiniment de très vieux récits. Une certaine mesure d'équilibre dans la tradition, correspondant au champ clos des controverses toujours actuelles malgré leurs masques et leurs remaniements successifs, finit par s'instaurer. La question adamique pourrait être un bon exemple de ces oscillations savantes et passionnées, le plus souvent dissimulées ou escamotées par les textes qu'il faut retrouver dans le labyrinthe de Faḫr al-Dīn al-Rāzī ou dans le laconisme expressif des *isnād* ṭabariens. Mais qu'en est-il au juste de cette évolution de la question adamique, demeurée toujours à l'ordre du jour, du triple point de vue de l'histoire, de la politique et de l'exégèse ?

Les deux notions de création et d'investiture de l'Homme sont inséparables tout au long de la tradition, fût-elle sunnite. Cet état de fait tient à la structure même du Livre sacré de l'Islam. Avec une intention manifestement délibérée, bien que procédant de manière allusive, il n'associe jamais la création d'Adam à celle du monde, c'est-à-dire de notre terre. Bien plus, il est des instants où chez lui Adam apparaît moins comme le représentant de l'humanité terrestre que comme une sorte de continuateur d'un surhomme exalté ou déchu. Les récits légendaires qui ont peut-être été rédigés en harmonie avec son esprit, portent la marque de la même orientation idéologique. Ils perpétuent, aggravent ou accentuent cette sorte de dédoublement qui existe entre la création et l'investiture. A propos de la définition du mot calife, voire même quand il s'agit de l'investiture suprême du Prophète de l'Islam, s'enchaînent les mêmes thèmes, convergeant en général vers ce parcours des sept terres supérieures à la nôtre par une lumière céleste ou par un personnage que l'histoire ou la légende mettent au premier plan : Prophète, Ange ou encore un Roi du monde qui peut prendre indifféremment les traits du Premier Homme ou celui d'un Esprit déchu sans que notre logique trouve toujours son compte à cet *imbroglio*. Création et investiture, deux

termes unis par les liens d'une causalité mystérieuse et qui n'est peut-être pas propre à l'Islam. On songera que le latin *creare* s'applique aussi bien à la création du monde qu'à la consécration donnée au Roi ou au Triomphateur. La racine de ce mot ne laisse pas d'être transparente : *creare* renvoie à *kratos* qui désigne en grec la puissance exercée par les dieux, les « archontes » ou les magistrats que désigne la loi. Institution du monde et institution du pouvoir sont donc dans la conscience de bien des peuples, deux idées jumelles. En retrouverait-on l'écho dans les versets du Livre inspiré de l'Islam et chez les conteurs, moins naïfs ou ignares qu'on ne l'a dit, qui l'ont enrichie et agrandie aux dimensions de l'imagination collective ?

Cette contribution ne prétend pas à coup sûr répondre à une question grave ; elle a simplement tenté de montrer comment le sunnisme s'est adapté, pour le plus grand profit de sa doctrine et avec une originalité certaine, à une situation commune au *folklore* de bien des peuples. A vrai dire, des réactions devant le « califat » adamique ont été multiples, quoique toujours empreintes du même esprit. Très souvent, on refuse de faire toute liaison entre le calife et Adam, entre la sourate II et la sourate XV. Mais alors, Adam verse dans le domaine de la légende grâce au monde qui paraît tout prêt à l'accueillir, et s'il n'y a plus d'investiture califale, il demeure une investiture adamique qui accentue encore la liaison entre la création et l'investiture et risque de grandir démesurément le personnage d'Adam. On s'est aperçu sans doute très tôt des inconvénients de cette explication qui introduisait le cheval de Troie, en l'occurrence l'ennemi ismaélien, fāṭimide ou pré-fāṭimide, à l'intérieur de la place. L'a-t-on fait dès les débuts de l'Islam, dès le premier schisme du *taḥkīm*, dont les erreurs ou les maladresses furent l'occasion historique grâce à laquelle se serait ébauchée une première exégèse sunnite du personnage adamique ? Celle-ci peut prendre une forme purement politique, comme dans l'école malékite, ou encore vouloir unir l'idée de consécration monarchique à celle de califat, ce qui fut le cas même de l'époque de notre al-Kisā'ī, laquelle remettait sur le métier toutes ses institutions. La

trancendance prophétique s'affirme alors comme un couronnement à l'échelle humaine, les notions répandues dans la conscience de tous les musulmans. Et il est émouvant de voir le vieux conteur faire retour une fois de plus aux origines mecquoises de l'inspiré qui fonda l'Islam. Cet effort du sunnisme de se dépasser par la Tradition elle-même, en élucidant les éléments apparemment hétérogènes qu'elle peut contenir, et qu'elle ne refuse jamais malgré leurs contradictions apparentes, est caractéristique de la démarche d'un esprit islamique, jamais novateur mais toujours inquiet du passé. On ne peut pas dire que ce long pèlerinage vers le passé à travers le présent soit achevé de nos jours. Il est fort possible que la question adamique, et même la narration si pleine de richesse cachée qu'en fait le sunnite al-Kisā'ī n'y soient pas totalement étrangères.

Jean-Claude VADET
(Paris)

THE PLATONISM OF MISKAWAYH AND ITS IMPLICATIONS FOR HIS ETHICS

I

The impact of Platonism on Islamic philosophy has been underscored by a number of scholars in recent years, and amply demonstrated by the publication of important Platonic texts in Arabic. (1) However, difficulties of transmission and interpretation continue to obscure the subject of Arabic Platonism. Two reasons appear to be at the root of these difficulties: (a) Not a single part of the Platonic corpus has reached us, in an unadulterated or complete form; although there is some evidence (2) that the *Timaeus* and the *Laws*,

(1) See, for instance, the studies of Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World", in *Islamic Culture*, XIV (1940), pp. 387-422; R. Walzer, "*Platonism in Islamic Philosophy*", in *Greek into Arabic*, Oxford, 1962, pp. 236-52; A. J. Arberry, Some Plato in an Arabic Epitome, in *Islamic Quarterly* II (1955), pp. 86-99. The Platonic texts include: P. Kraus and R. Walzer, *Galeni Compendium Timaei Platonis*, London, 1951; F. Rosenthal and R. Walzer, *Alfarabius de Platonis Philosophia*, London, 1943 (cf. M. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Glencoe, 1962); F. Gabrieli, *Alfarabius Compendium Legum Platonis*, London, 1952. To these titles may be added *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, ed. and trans. by E. I. J. Rosenthal, Cambridge, 1956. Cf. new English translation by R. Lerner, Ithaca and London, 1974.

(2) Of this evidence, the excerpts given by al-Bīrūni in his *India*, are noteworthy. He quotes *Timaeus*, 41A (*India*, ed. Sachau, London, 1887, p. 17); *Laws* I, 642A, 631B-C; II, 654 (*India*, p. 51); Phaedo 69D, 108A, 113D-114B (*India*, pp. 33f). Ibn Bajjah's references to 'Siyāsat Aflāṭūn' and the 'Fifth Book of Siyāsat Aflāṭūn' are also noteworthy. Cf. M. Fakhry, *Ibn Bajjah's Opera Metaphysica*, Beirut, 1968, pp. 71, 125, 168f.

and possibly even the *Republic*, were translated in full, all the texts published heretofore appear to be Galenic epitomes. (b) Hardly a single Arabic philosopher, with the possible exception of al-Razi, (d.ca.925), paid Plato the same undivided allegience that philosophers, like ibn Rushd, paid Aristotle.

The impact of Platonism on Islamic ethics is known to have been equally considerable, but has not received to-date the attention it deserves. The vast aphoristic literature inArabic, as given for instance in al-'Amiri's *Kitāb al-Sa'ādah wa'l-Is'ād*, and 'al-Mubashshir ibn Fātik's *Mukhtār al-Ḥikam*, clearly reflects the predominance of the Platonic moral ethos in these compilations. The role which Socrates (confused with Diogenes the Cynic in the tradition which stems from al-Kindi) (1) plays as the model of moral sagacity and uprightness in this literature is a further instance of the diffusion of Platonism in moral circles in Islam.

It is not my purpose in the present paper to consider the full range of this diffusion, but rather to discuss the manner in which Platonism became an integral part of the ethics of Miskawayh (d.1030), the most important ethical writer in Islam. Already in al-Kindi (d. ca. 866), the Platonic-Socratic ethical element is considerable, but to a far lesser extent than in al-Razi, whose psychology, his theory of pleasure, the transmigration and the release of the soul from the wheel of birth, are unmistakably Platonic. (2) In Miskawayh, who has drawn on al-Kindi in his works, but does not mention al-Razi by name, as far as I am aware, Platonism is a major strand in a variegated ethical fabric in which Neo-Platonism, Neo-Pythagoreanism, Stoicism and Peripateticism are artfully woven together. The resultant eclecticism gives his ethical theory a certain complexity, but raises the question of internal coherence in a dramatic way. Miskawayh constructs upon a Platonic psychological base an ethical theory in which: (a) the

(1) See M. Fakhry, "*Al-Kindi wa Suqrāṭ*", in *Al-Abhath*, 16 (1963), pp. 23-34.

(2) I take issue on this score with L. E. Goodman in his article, "The Epicurean Ethics of... Ar-Razi", in *Studia Islamica* XXIV (1971), pp. 5-26. A. J. Arberry had spoken of the 'intellectual hedonism' of al-Razi. Cf. *The Spiritual Physik*, London, 1950, p. 11.

concept of virtue is expressed in Aristotelian and, to a lesser extent, Stoic terms; (b) the theory of happiness, conditioned by Neo-Platonic elements, is essentially Aristotelian also; and (c) the vocation of the soul and its fate after death, though allegedly Aristotelian, is primarily Neo-Platonic.

In the first part of my paper, I will attempt to isolate the Platonic psychological component in Miskawayh's thought, proceed in the second part to the consideration of its Aristotelian ethical core, and comment in conclusion on the tensions generated by the antithesis between those two conflicting elements, in so far as they bear, more specifically, on his theory of happiness.

II

The most striking feature of Miskawayh's psychology is the almost unqualified endorsement of the Platonic duality of soul and body. Although his conception of man is not free from inconsistency (1), the essence of man should be identified, according to him, with his soul, and the business of ethics is not, as one might except, to minister to or manage his composite nature, but rather to know in Socratic fashion ourselves (the Arabic says, our souls: *anfusanā*) and determine what kind of thing *(shay')* they are and for what purpose they have been "placed in us" *(ūjidat fīnā)*. (2)

Accordingly, the study of ethics should be preceded by a statement *(dhikr)* of those principles which are derived from another science, *(ṣinā'ati)* (3), and constitute the groundwork of this study. Miskawayh proceeds at once to give a discourse *(qaul)*, purporting "to show that to show that there is within

(1) See, for instance, *Tahdhīb al-Akhlāq*, Beirut, 1966, pp. 39. where he states that "man being composite, it is not possible that his perfection should consist in the perfection of his simple parts or the activities proper to them". Cf. Engl. transl. by C. Zurayk, Beirut, 1968, pp. 35f. Hereafter Zurayk.

(2) *Ibid.*, pp. 1f.

(3) This would appear to be physics of which psychology is a branch. See *Tahdhīb*, p. 11 (Zurayk, p. 11). However, in a statement speaking of "the final parts of this science" (*Tahdhīb*, p. 11, Zurayk, p. 10), metaphysics seems to be meant. This is in keeping with the plan of *al-Fauz al-Asghar*.

us a thing *(shay')*. which is not a body, nor a part of a body or an accident, and does not need a bodily power for it to exist; but is rather a simple substance *(jauhar)* which is not perceived by any of the sense-organs". (1) He even finds support for this claim in the Koran which says in verses 91, 7-10: "By a soul and Him who shaped it and inspired it with its profligacy and its piety. Whoever keeps it clean shall prosper, and whoever corrupts it shall fail".

The "first discourse" of *al-Tahdhīb* is thus devoted to the discussion of the nature of the soul, its separability from body *(mufāraqah)*, its superiority to it and, despite its partial dependence on it, its ability to acquire certain cognitive principles which it does not derive from the senses at all; these are the "lofty and noble principles upon which sound deductions are based". (2) Its virtue or excellence *(faḍīlah: aretè)* in fact consists in shunning the activities of the body, and yearning after its own "proper activities, i.e. the different forms of science and cognition". (3)

To prove that the soul is other than the body and is a substance in its own right, Miskawayh advances a series of arguments developed in greater detail in *al-Fauz al-Asghar* which is much earlier than *al-Tahdhīb*. (4)

1. The body can only receive one type of form at the same time; whereas the soul is capable of receiving contrary forms, i.e. the intelligible forms. (5)

2. The constant reception of those forms does not weaken the soul, although it weakens the body. Instead the soul's ability to receive additional forms is constantly increased by this reception.

(1) *Tahdhīb*, p. 3 (Zurayk, p. 5).
(2) *Tahdhīb*, p. 7 (Zurayk, p. 8).
(3) *Ibid.*, p. 9 (Zurayk, p. 10).
(4) According to M. Arkoun, *al-Fauz* was written between 366-69 A.H.; whereas *al-Tahdhīb* was written in 375 or shortly after. See M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e/X^e siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, Paris 1970, pp. 109, 116.
(5) *Tahdhīb*, pp. 4f. (Zurayk, p. 6). Cf. *al-Fauz*, pp. 33f. In *Categoriae* 5, 4a10, Aristotle gives as an attribute of substance, the susceptibility for contrary forms.

3. The soul is the principle *(ma'nā)* which sets man apart from other animals and marks the superiority of one individual over another, in point of humanity, rather than bodily shape or composition. (1)

4. The body is to the soul what the instrument is to its user. Now the user should be clearly distinguished from the instrument he uses, both with regard to his nature and his function. (2)

5. The yearning of the soul after "the knowledge of divine things" and its quest for what is other and higher than the body "shows clearly that it consists of a substance *(jauhar)* that is very much higher and nobler than things corporeal". (3)

Moreover, the soul is not an accident; for:

1. As the entity which apprehends sensible and intelligible forms (i.e. accidents) and is able to discriminate between them, it should be clearly distinguished from them. (4)

2. As the bearer of the diverse accidents, it cannot be any one of them; since it is an accepted maxim that an accident cannot be the bearer of other accidents. (5)

3. Were the soul an accident, it would have been a 'material form' and would be subject to one or the other of the nine categories of Aristotelian logic; but this contradicts the status of the soul as the "constant entity" upon which material and intelligible forms supervene sucessively, in the processes of sensuous and intellectual apprehension and is, in fact, actualized or in-formed *(tatasawwar)* by such supervention. (6)

(1) *al-Fauz al-Asghar*, Beirut, 1319 A.H., p. 34. Cf. English Translation by J. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, London, 1945, pt. I, vol. 1, pp. 118f. Hereafter Sweetman.

(2) *Al-Fauz*, p. 35. (Sweetman, p. 119f).

(3) *Tahdhīb*, p. 7 (Zurayk, p. 8).

(4) *Al-Fauz*, p. 45 (Sweetman, p. 128).

(5) *Tahdhīb*, p. 5 (Zurayk, p. 7).

(6) *Al-Fauz*, p. 4f. (Sweetman, p. 126).

Having established the substantiality of the soul, by recourse to what paradoxically are to a large extent Aristotelian logical and psychological premisses, Miskawayh proceeds to establish his second fundamental Platonic thesis: its immortality. This immortality follows logically, according to him, from its substantiality, since "it has been shown in the elementary parts of philosophy *(fi awā'il af-falsafah)* that substance admits of no contraries, and what admits of no contraries is not liable to corruption". (1)

The other three arguments he advances are explicitly stated to be Platonic, although the second of them appears to be Neo-Platonic. The three arguments are:

1. The soul is the everlasting source of life and as such life belongs to it essentially. It is not liable therefore to mortality which is the contrary of life. (2)

2. The soul is free from matter, privation and corruption (which are all reducible into one another) and is accordingly indestructible and possesses the contrary triplicity of being, goodness and duration. (3)

3. The soul is a self-moving entity and what is self-moving is indestructible. For Plato has identified, (in the *Timaeus* (p. 27D) and in the *Laws* (X, 895B), self-motion with life and has declared it to be above time and above nature, and accordingly free from the conditions of change or corruption. (4)

(1) *Al-Fauz*, fi. 52 (Sweetman, p. 133). Sweetman has missed the point here. He identifies *awā'il al-falsafah* with physics; whereas Miskawayh appears to be referring to logic. Cf. Aristotle, *Categoriae*, 3b25, for the thesis that substance admits of no contraries.

(2) *Al-Fauz*, p. 53 (Sweetman, p. 133). Cf. *Phaedo*, 105C and *Phaedrus*, 246B.

(3) *Al-Fauz*, p. 54 (Sweetman, p. 134). The triplicity in question appears to derive from Proclus, to whom Miskawayh refers in this passage. (Cf. Proclus, *Elements of Theology*, tr. Dodds, page 187). In his *R. fī Māhiyat al-ʿAdl*, Miskawayh discusses at length those Plotinian-Proclean terms. See, *op. cit.*, Leiden, 1964, pp. 12-14.

(4) *Al-Fauz*, pp. 55f. (Sweetman, p. 136). Cf. *Timaeus*, 27D-and *Laws*, X, 895B.

With the interesting Plotinian account of the dual movement of the (universal) soul, given in the sequel, we are only incidentally concerned here. Suffice it to note that Miskawayh, like Plotinus (identified by him with Aristotle, the alleged author of the Pseudo-Theology) ascribes to the soul two eternal modes of motion: (a) an upward motion directed towards Reason, the first emanation from God, whereby the soul is filled with beauty and light, and (b) a downward motion directed towards matter, whereby contrariwise it is filled with darkness and evil. The motion in question is clearly distinguishable, according to him, from the six physical motions (1) and is stated explicitly to be of the circular and eternal type belonging essentially to the heavenly spheres, which derive their motion ultimately from the soul's own movement. (2)

III

The third major Platonic theme to serve as the groundwork of Miskawayh's ethics is the trichotomy of the soul. From the time of al-Kindi (3) down, this trichotomy had been accepted as axiomatic and had received certain refinements that made it possible to fit into an Aristotelian psychological framework. Al-Razi, Yahia ibn 'Adi (d. 974) and Ikhwān al-Ṣafā' (tenth century) already identify the Platonic trichotomy of the rational, irascible and concupiscent with the Aristotelian trichotomy of human animal and vegetative souls, in a tradition which appears to stem from Galen. (4) This Alexandrian

(1) See *al-Fauz*, pp. 17-56 (Sweetman, pp. 102 and 136). Cf. Plotinus, *Enn.* II.

(2) *Ibid.*, pp. 56f. (Sweetman, pp. 138f.).

(3) al-Kindi, *Rasā'il Falsafīyah*, Cairo, 1950, 1, pp. 274f. and 177.

(4) For al-Razi, see *Opera Philosophica*, Cairo, 1939, p. 28; for Yahia ibn 'Adi, see *Tahdhīb al-Akhlāq*, Cairo, 1913, p. 20; for Ihkwan al-safa, see *Rasā'il*, Beirut, 1957, I, 313. For text and excerpts of the *Peri Ethon*, see « K. al-Akhlāq li-Jālinus" in *Bulletin of the Faculty of Arts* (Cairo University), V (1937), pp. 1-51; especially pp. 22, 26, 35. English translation by J. N. Mattock, in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, ed. Stern, Hourani and Brown, Columbia (S. Carolina), 1972, pp. 235-60.

philosopher, whose influence on Arabic philosophy, ethics and medicine was considerable, makes a straight-forward identification of the two trichotomies in his *Peri Ethon*, which has survived only in an Arabic summary due probably to Abu Uthman al-Dimashqi (d. 901), and made from a translation of Hunayn ibn Ishaq (d. 873), as well as some excerpts in al-Sijistāni's *Ṣiwān al-Ḥikmah*. Whether an earlier Greek source than Galen in which this identification is made was available in Arabic is difficult to ascertain. But that this identification required an act of intellectual boldness will appear from the consideration of Aristotle's gradual rejection of the Platonic trichotomy and his substitution for it of the dichotomy of the rational and irrational (λόγος-ἄλογον (ὄρεξις)), which served as the groundwork of the *Nicomachean Ethics*. (1)

The significance of this trichotomy for Miskawayh's ethics is that it enabled him to use the Platonic table of the four cardinal virtues (predicated on this trichotomy), as a framework for a more elaborate table embodying important Aristotelian and Stoic elements. He recognizes that the three divisions of the soul are designated by some (meaning Aristotle and his followers) as powers or faculties *(quwā)* and by others as three souls *(anfus)*, but refuses to engage in the discussion of these conficting views on the ground that "it does not befit this occasion". (2) With this as a premise, he proceeds to assert that "it is necessary therefore that the number of the virtues accord with the number of these powers, and likewise their contraries, which are the vices". To complete the Platonic table, a fourth virtue, i.e. justice, must be accounted for, and accordingly, he writes, "from the equilibrium *(i'tidāl)* of these three virtues and the relation of each one to the other, there results another virtue which is their perfection and fulfillment, i.e. the virtue of justice". (3)

(1) See *N.E.* I, 13 and VI, 1.

(2) *Tahdhīb*, fl. 15 (Zurayk, pp. 14f.). Cf. *al-Fauz*, pp. 50f. Cf. Cf. *k. al-Akhlāq* li-Jālīnūs, *op. cit.*, p. 26.

(3) *Tahdhīb*, p. 16 (Zurayk, pp. 15f.).

IV

The theory of pleasure embedded in Miskawayh's ethics. like that of his great predecessor al-Razi, is equally Platonic. In his critique of hedonism, he refers scornfully to "the vulgar masses and the vile and ignorant riffraf" who do not only believe that man's perfection or ultimate happiness consists in the pursuit of sensuous pleasures to which every human activity should be subordinated, but go so far as to identify those gross pleasures with the rewards promised them (in the Koran) by God in the life-to-come. Accordingly, they make these pleasures the object of their prayers and petitions; so that when they perform their religious duties or live a life of frugality, they do so for purely mercenary reasons *('alā sabīl al-matjar)* hoping that the little they give up in this life would be given back to them manifold in the next. They do not realize that: (a) "mankind shares (the enjoyment of) these pleasures with beetles, worms, small insects and brutish animals", (1) and (b) that pleasure is an illusion; since its essence is nothing but relief from pain; so that only when one has suffered hunger, nakedness or privation is he able to enjoy the pleasures of satiety and the satisfaction of want. It is as though "in yearning for the pleasure of eating one must first yearn for the pain of hunger". (2) (c) He who regards pleasure-seeking as the highest goal has resigned himself to the lowest form of slavery. "For he allows the noble (part of his) soul, by which he resembles the angels to be enslaved by the base (part), by which he resembles pigs, worms and inferior animals, which partake with him of this condition". (3)

The same conception of pleasure is given in *al-Fauz al-Asghar* (4) and the short tract on pleasure and pain; (5) and

(1) *Tahdhīb*, pp. 43 (Zurayk, pp. 39).

(2) *Ibid.*, p. 44 (Zurayk, p. 40).

(3) *Ibid.*, p. 44 (Zurayk, p. 40).

(4) *Op. cit.*, pp. 71, 83. The printed text is obviously defective, since in both both cases pleasure is described as "*irāḥāt min al-mulā'im*" instead of "*min al-mu'lim*".

(5) See Arkoun, Deux épitres de Misk., in *Bulletin d'Études Orientales*, 17 (1961-

the nerve of the argument against the hedonists is essentially Platonic. Galen, who is mentioned in the same context by Miskawayh, has reported Plato's view of pleasure in his paraphrase of *Timaeus* 64D as follows: "Every affection *(athar)* which is contrary to the natural order and appears at once altogether is painful; and instant return to the natural condition is pleasurable". (1) The same theory recurs in *Timaeus*, 42D, and *Philebus*, 31D, where Plato calls pleasure "the restoration of harmony and return to nature". However, in *Republic*, IX, 583f., a different theory of pleasure is proposed by Socrates, namely relief from pain, or a kind of oscillation between two contrary states separated by an intermediate state of rest, which is neutral.

Significantly both theories appear to be presupposed in Miskawayh's analysis of pleasure, although he seems to add to the two theories a 'clinical' one (which might also derive from Galen (2)), according to which man heals through the pleasure of food and drink certain "diseases" which arise within the body, if care is not taken to preserve the natural balance of the contrary qualities or humors which make up his physiological nature. (3) The ethical inference he draws from all these theories is also Platonic: the illusory character of pleasure or its unreality. For it is obvious, he writes, "that the healing of disease does not amount to happiness, or the relief from pain to a desirable good, let alone a chef good". (4) The truly happy man will aspire to the condition of the angels, who are free from all disease, because they are

2), pp. 1f. The view that pleasure is "return to the natural condition" is attributed to "the naturalists", on p. 4. The theory developed in this tract, however, is essentially Aristotelian. Pleasure is thus described as the quest for the perfection *(kamāl)* profier to the agent. Cf. Aristotle, *N.E.*, X, 1174 b 20f.

(1) Walzer and Kraus, *Galen: Compendium Timaei, Platonis*, London 1951, p. 19. The Arabic Text interposes بحفو between the apodosis and protasis of this statement. The same view is attributed to Galen by al-ʿAmiri in *al-Saʿādah waʾl-Isʿād*, Wiesbaden, 1957, p. 49.

(2) See for instance *K. al-Akhlaq*, p. 27. Cf. al-ʿAmiri, *al-Saʿādah waʾl-Isʿād*, pp. 37f.

(3) *Tahdhīb*, p. 45 (Zurayk, p. 41).

(4) *Ibid.*

free from all bodily needs; instead of emulating the condition of the beasts and becoming enslaved by the passions which are constantly liable to disease or disturbance.

V

It should have become clear by now that the Platonic element in Miskawayh's thought is considerable. This Platonism, however, is often at variance with the predominantly Aristotelian ethical scheme that he develops on the basis of what is essentially a Platonic psychological groundwork. In this part of my paper, I wish to draw attention to those features of Miskawayh's ethics which cannot be fitted into a Platonic framework and the tensions which his adaptation of certain key Aristotelian ethical concepts generates.

The most fundamental concept in Miskawayh's ethics, as I mentioned earlier, is that of virtue. By virtue, we are to understand, according to him, the perfection *(kamāl)* or activity which is proper to a given entity and sets it apart from any other entity. Now, the activity which sets man apart from all other entities, and accordingly constitutes his specific perfection or virtue, is that which "emanates from his faculty of discrimination and deliberation". (1) To the extent an individual person is superior in point of deliberation or discrimination, he is superior in the point of humanity. This humanity, as we have already seen, is to be identified with the soul, and in particular the rational soul. Miskawyah does not tire of repeating that the cultivation of the soul and its appropriate activities, coupled with the fleeing of the body and its peculiar propensities is the essence of virtue. "The yearning (of the soul) after its specific activities, by which I mean the different modes of knowledge and cognition", he writes, "and the shunning of those activities proper to the body, constitute its virtue or excellence *(fadhl)*. This virtue increases in proportion as man attends to his soul and shuns

(1) *Tahdhīb*, p. 12 (**Zurayk**, p. 12).

those matters which hinder him from this goal ... i.e. corporal matters, sensations and whatever relates to them". (1)

The reader need hardly be reminded of the pedigree of this conception of virtue. In *Nicomachean Ethics* I, 7. Aristotle, after reviewing the divergent conceptions of happiness (identified with the chief good of man) feels compelled to give this "platitude" greater precision by first determining the nature of man's characteristic activity or function (τὸ ἔργον : *fi'l*, *N.E.* I, 1097b 24) without which his happiness cannot be determined. This function cannot be identified with bare existence, common to man and other organic forms, both vegetable and animal; nor perception, common to man and the higher animals. It must therefore be the life of reason, which constitutes man's distinctive property or differentia; but reason here should not be understood as an aptitude or habitus, but as activity or exercise (ἐν ἕξει ἤ ἐνέργεια) (*N.E.*, I, 1098b 34). When Aristotle proceeds to classify the virtues or modes of excellence proper to man, he remains within this precise context of reason, and accordingly distinguishes between two classes of virtue, as against Plato's three: (a) those virtues which correspond to the rational element in man (labelled intellectual), and (b) those which correspond to the irrational element of desire or appetite (ὄρεξις) (labelled moral). (2)

The principle of classifying the virtues adopted by Miskawayh is radically different. Starting from the Platonic trichotomy of the soul, he assigns to each of the three faculties, like Plato, a cardinal virtue: to the rational, wisdom; to the irascible, courage; to the concupiscent, temperance; when these three powers act in moderation and are in harmony with each other, the fourth Platonic virtue, justice, arises. In fact, moderation or equilibrium *(i'tidāl)* is an essential characteristic of each of the virtues, and in consequence, he describes each of them in Aristotelian fashion as a mean between two extremes, each of which is a vice. (3)

(1) *Ibid.*, p. 10 (Zurayk, p. 10).
(2) *N.E.* I, 1102a 25-1103a 10, p. 8 above.
(3) *Tahdhīb*, pp. 16f. and 25 (Zurayk, pfl. 16f. and 23).

This fourfold scheme is then developed with some ingenuity, and each of the cardinal virtues serves as the stem on which a series of branches or sub-virtues are grafted; but contrary to one's expectations, the Aristotelian table of intellectual and moral virtues is not explicitly conformed with. The subsidiary divisions of wisdom, for instance, are given as six: intelligence, retention, prudence, lucidity, sound judgement, easy comprehension; whereas Aristotle lists in *N.E.* VI, 3-11, the intellectual virtues as eight: science *(episteme)*, art, prudence, intelligence (nous), wisdom *(sophia)*, good deliberation (εὐβουλία), good understanding (εὐσυνεσία), and judgement (γνώμη). (1) The subdivisions of justice are given as: friendship, concord, loyalty to one's kin, reciprocity, honest dealing, gracious reward, (2) complaisance and piety. (3)

None of these two tables appears to have a direct Greek predecessor, although as Walzer has pointed out, it was common in late Greek antiquity for both Stoic and Peripetetic authors to develop similar schemes, as attested for instance by the cases of Arius Didymus and the unknown author of the Spurious Aristotelian *De Virtutibus et Vitiis.* (4).

VI

Not only the conception of virtue, but the ultimate goal towards which human nature should tend, according to Miskawayh, is Aristotelian. In this endeavor, virtue serves

(1) A tentative concordance of Aristotle's and Miskawayh's intellectual virtues would be:

σοφία : الحكمة	ἐπιστήμη : الصناعة
νοῦς : الذكاء	εὐβουλία : جودة التوصية
— : الفكر	εὐσυνεσία : سهولة الفهم
φρόνησις : العقل	

(2) This virtue is called in the printed texts: *husn al-qaḍā'* and is defined as "rewarding one without regret or stinting". It might be a scribe's error for *ḥusn al-'aṭā'*.

(3) *Tahdhīb*, p. 23 (Zurayk, p. 20).

(4) See Walzer, *Greek into Arabic*, pp. 222f. Cf. Stobaeus, *Eclog.*, II, p. 60, qf (Wachsmuth) and von Arnim, *Stoic. Vet. Frag.*, III, 63-72.

as the means to man's supreme end, i.e. happiness *(al-saʿādah)* He recognizes in this context, without sufficient regard for the inconsistencies involved and which will be considered shortly, that man is a composite being who partakes of a composite activity: intellectual and practical and, like Aristotle, assigns a "cognitive" perfection *(kamāl ʿālimī)* to the intellectual, and a "moral" perfection *(k. khuluqi)* to the practical. The first is to the second what form is to matter or the ultimate to intermediate stages in the process of self-realization. (1)

However, in his analysis of these two modes of perfection, Miskawayh exhibits the same vacillation that Aristotle had exhibited, between an exclusively intellectual ideal and a mixed one; the emphasis throughout is placed unequivocably on the intellectual. However, the perfection of man is now described by him, more graphically, in Plotinian terms as a mode of conjunction or contact *(ittiṣāl)* with the intelligible world, whereby man becomes a replica of that world. "When you have attained these grades" (i.e. cognition coupled with orderly action العمل المنتظم), he writes, "You become a world apart and you deserve to be called a small world (microcosm), because the forms of all existing entities would have become realized within your soul *(fī dhātik)*, so that you would have become in a sense identical with them". (2) It is in the attainment of this ultimate 'spiritual' or supermundane condition that man's happiness actually consists; the moral perfection injected into the discussion serves at best as an intermediate phase. Attended by the pains and tribulations of terrestrial existence and marred by the deceptions and frustrations of bodily pleasure, the latter can never be the ultimate object of human quest. Only by rising above it and achieving the intellectual perfection of wisdom, will man be able to join the higher spiritual realm *(al-malaʾ al-aʿlā)* and receive the illumination of the "divine light". When man has attained

(1) *Tahdhīb*, pp. 39f. (Zurayk, pp. 36f.).

(2) *Tahdhīb*, p. 41 (Zurayk, p. 37). The two metaphors of conjunction and union (verb, *ittaṣala* and *taʾaḥḥada*) are used by Miskawayh in his account of the ascending order of creation in *Tahdhīb*, p. 74 and *al-Fauz*, pp. 85f. Cf. Ibn Sina, *al-Najāt*, Cairo, 1938, p. 293, and *Aḥwāl al-Nafs*, Cairo, 1952, pp. 130f.

that condition, he will become immune to suffering or sorrow and will become "fully pleased with himself, content with his condition and with the emanations he receives from the light of the One. He will derive no pleasure, except from these conditions, is not delighted, except with these beauties and is not jubilant except at the prospect of revealing that wisdom to those who are worthy of it". (1)

In this "intellectual" condition, man's "ultimate and uttermost happiness" is said by Miskawayh to consist. It is significant, however, that he recognizes beyond it a third and higher condition, which he designates as divine. This is a condition in which all man's actions are divine, *i.e.* directed to the Pure Good (identified by him with God or the 'divine reason' in man), and are performed, as befits the divine mode of action, for the sake of the action itself. This indeeed is the mark of divine activity, that it has no object outside or beyond itself. "Thus the Creator, may He be exalted, acts for His own sake, rather than for the sake of something else extraneous to Him". (2) It follows that in achieving this condition man is able to partake of the divine perfection or to achieve a condition of self-divinization compared to which all his natural desires, anxieties and aspirations are sheer vanities.

Although the account of this 'divine condition' is alleged by Miskawayh to derive from an Aristotelian treatise "On the Virtues of the Soul" (which is clearly other than the spurious *De Virtutibus et vitiis* of the Aristotelean Corpus), its Plotinian mystical ring (due probably to Porphyry), is unmistakable. (3) In it, he says, on the authority of Aristotle also, the true sage *(al-ḥakīm)* partakes of that happiness which belongs to God, the "perfectly happy sage", and has no 'proportion' to humanity

(1) *Tahdhīb*, p. 85 (Zurayk, p. 77).

(2) *Tahdhīb*, p. 89 (Zurayk, p. 77).

(3) *Ibid.*, p. 91 (Zurayk, p. 79). The mystical sympathies of Porphyry were well-known to Miskawayh's contemporaries: His view of union is rejected by Ibn Sina who accuses him of using "pictorial, poetic and mystical language" in this context. See *Avicenna's De anima* (Arabic text), ed. by F. Rahman, London, 1959, pp. 239f. Cf. Walzer, Porphyry and the Arabic Tradition, in *Entretiens Hardt*, Vandœuvres-Genève, 1966, pp. 294f.

or to the 'natural life', being a "divine gift which the Creator, whose greatness is vast, bestows on whomsoever He choses of His servants". (1)

However, despite this obvious obsession with it, Miskawayh continues to struggle with the problem of reconciling it to the "mixed life" already mentioned. His insistence on the composite nature of man and the mixed life, we believe, is purely verbal. Man's ultimate happiness has been explicitly stated to be intellectual, spiritual or divine, however one might interpret these terms; the concessions made to the moral or practical perfection being at best aporetic. (2) The intellectual perfection of active thought is attended by a happiness which nothing terrestrial or bodily can ever mar; neither the pleasures of the flesh nor the vicissitudes of fortune will have any dominion on the happy man who has achieved that self-mastery and equanimity born of genuine wisdom. (3) Even death will have no terror for him who knows that death is nothing but the liberation of the soul, an immaterial and indestructible substance, as we have seen, from the bondage of the body; and that the resultant separation of the soul from the body is the goal of all genuine philosophy. (4)

In *Tartīb al-Sa'adāt*, mentioned four times in *Tahdhīb al-Akhlāq* and dating back to 355-60 A.H., according to Arkoun, (5) Miskawayh wrestles with this antithesis between the two modes of intellectual and moral perfection. The title of the treatise itself is instructive: happiness is spoken of in the plural and its different grades admit of an order *(tartīb)*. The moral and intellectual perfections of man are qualified in this tract as proximate and ultimate. (6) The proximate *(qarīb)* perfection of man consists in "the emanation

(1) *Tahdhīb*, p. 171 (Zurayk, p. 152).

(2) Arkoun recognizes Miskawayh's "oscillation" on this point, and the absence of "une definition cohérente du Bonheur Suprême". See *Miskawayh, philosophe et historien*, p. 289.

(3) *Tahdhīb*, p. 96f (Zurayk, p. 85).

(4) *Ibid.*, pp. 210f. (Zurayk, p. 191). Miskawayh quotes in this passage al-Kindi's traction the *Art od Dispelling Sorrow*.

(5) *Op. cit.*, p. 107.

(6) *K. al-Sa'ādah*, Cairo, 1928, p. 34.

from him of actions, through deliberation and will, and their ordering according to the dictates of reason." (1) The ultimate happiness which is attainable only by the priveleged few is achieved only subsequently to the former, and once self-sufficiency and leisure have been secured. (2) The marks of the man who partakes of this second stage of happiness are:

1. Energy
2. Optimism and confidence
3. Fortitude
4. Equanimity
5. Non-conformity or independence
6. Self-contentment.

The last characteristic is perhaps the keynote of this condition of "blessedness' of which Miskawayh speaks in this work. "The blessed man *(al-sa'īd)* whom we have described and whose condition we have mentioned", he writes, "is self-contented, because he percieves certain immutable realities which neither change, or are liable to change. He sees whatever he sees with the eyes of (one) who does not err or stumble and is not liable to corruption— (3) He is like a traveler who is headed for a country *(waṭan)* that he already knows and clings to in spirit; and every time he crosses a mansion leading to it, or enters upon a grade bringing him closer to it, his energy, peace of mind and joy are heightened. This condition of confidence and self-assurance is not simply a matter of report *(khabar)*, unconfirmed by actual vision *(mu'āyanah)*. The soul does not rest in it except once the truth has been grasped". (4)

This mystical language is pursued with some relentlessness and the mode of vision in question is compared to the sight of the eye, except that the physical eye is weakened by prolonged

(1) *Ibid.*, pp. 35.
(2) *Ibid.*, pp. 41f.
(3) The blank stands for a part of the passage which is unintelligible to me.
(4) *Ibid.*, p. 43. Cf. *al-Fauz*, p. 71, where Miskawayh speaks of the mansions *(manāzil)* and stations *(maqāmāt)* of the mystical experience.

observation; whereas this (spiritual) eye increases in strength and keenness in proportion as it engages in extended observation until the point is reached when it is able to comprehend what originally it deemed unintelligible.

Despite the obvious un-Aristotelian character of this experience, Miskawayh feels confident that it can be fitted into the Aristotelian scheme of theoretical and practical wisdom and concludes the discussion with a list of the chief parts of the Aristotelian Corpus, purporting to derive from Paul's letter to Anū Shirwān (Khosroes I) outlining the order and method to be adopted in seeking to achieve the two modes of wisdom. (1)

VII

If we are justified in describing this line of reasoning as mystical, it would follow that there are really three strains or layers in Miskawayh's theory of happiness: (1) A mystical or Plotinian strain expressed in experiential or visionary terms; (2) an intellectualist or Aristotelian, in which happiness is described in line with *N.E.* X, 7, as a mode of self-divinization; and (3) a realistic and dualistic strain affiliated to the more mundane aspects of Aristotle's psychology and ethics and which are probably the farthest removed from the Platonism which served as the groundwork of Miskawayh's ethics; and was at the heart of the Platonism of the *Protrepticus*.

The tensions in Miskawayh's thought arising from (2) and (3) can be fitted into an Aristotelian developmental framework; i.e. the transition from the Platonism of the *Protrepticus*, to the 'Aristotelianism' of the *Eudemian* and *Nicomachean Ethics*. (2) Both elements are reflected, as we have seen, in the general outline of his ethics, as well as in the extensive quotations

(1) *Ibid.*, pp. 49-60.

(2) For the development of Aristotelian ethics, from the Platonism of the *Protrepticus* to the Aristotelianism of the *Nicomachean Ethics*, see W. Jaeger, Aristotle: *Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, 1948, pp. 79f., 229f., 426f. Cf. *Protrepticus*, ed. and Engl. transl. by Ingmar Düring, Göteborg, 1961, B85-B100.

from the spurious *Virtues of the Soul*, which apparently reached Miskawayh through an unknown Neo-Platonic medium. What would be particularly difficult to accomodate to genuine Aristotelianism is the duality of the soul and body, on which the substantiality and immortality of the soul are predicated. These two propositions are stated by Miskawayh in almost exclusively Platonic terms. His attempt to extract from Aristotle's comments on Solon's adage in *N.E.*, I, 1100a-10f that "we must see the end" a positive theory of immortality, although ingenious, must be declared abortive. (1) So much in the mature Aristotelianism of the *Nicomachean Ethics* and the *De anima* militates against the thesis of immortality that Aristotle should be exonerated of the charge. However, the details of this complicated issue should be left for another paper, and possibly another writer.

Majid FAKHRY
(Princeton, U.S.A.)

(1) See *Tahdhīb*, pp. 97 (Zurayk, pp. 86f). Aristotle clearly implies in the passages in question that certain actions or affections, such as honors or dishonors and the good or bad fortune of off-spring, can befall "a dead man, as much as one who is alive, but not aware of them." *N.E.*, I, 1100a-19f.

ARGUMENT D'AUTORITÉ PREUVE RATIONNELLE ET ABSENCE DE PREUVES DANS LA MÉTHODOLOGIE JURIDIQUE MUSULMANE

Ce sujet nous a paru mériter le présent travail, non point principalement pour l'intérêt qui devra être accordé, aussi bien aux preuves scripturaires que rationnelles et au rôle que les unes et les autres sont appelées à jouer, soit conjointement, soit séparément, dans tel ou tel domaine, en vue de justifier telle démarche ou tel comportement de théologien-juriste. Cet aspect des choses ne sera certainement pas absent de ces pages ; mais l'essentiel de nos efforts portera sur l'étude des rapports que ces deux genres de preuves peuvent avoir entre elles, la délimitation de leur champ d'action respectif, la définition de l'opportunité ou de l'inopportunité de leur intervention et la mise en cause, voire la paralysie totale des preuves rationnelles dans certains domaines où l'argument d'autorité demeure seul opératoire. Nous verrons même certains cas dans lesquels le système de la preuve — scripturaire ou rationnelle — se trouve être, pour ainsi dire, suspendu de toute fonction et où il est conseillé, voire prescrit de s'abstenir de prouver et d'argumenter. En parodiant Pascal, on dira qu'à vouloir tout simplement et très correctement démontrer, on ne démontrera rien, sans préjudice du risque de déboucher sur un résultat

contraire de celui qui est escompté. Enfin, nous attacherons quelque importance aux remarques personnelles que nous serons amené à formuler sur le plan éthique et psycho-social, voire logique et métaphysique, à propos de tel ou tel phénomène qui semble s'attacher, de manière essentielle et durable, à telle ou telle procédure, démarche intellectuelle ou attitude psychologique.

Mais auparavant, faisons quelques observations de terminologie et de méthode. Dans notre titre, nous nous servons de l'expression « méthodologie juridique » pour caractériser la science des *uṣūl al-fiqh*, de préférence à principes, ou sources, ou fondements, ou théories de droit, termes que nous pouvons rencontrer sous la plume des islamologues les plus compétents. Tout en faisant remarquer que c'est l'usage qui justifie le recours au terme technique pertinent et qu'il est possible de parler, aussi bien de sources pour ce qui est du Coran, de la Tradition, que de méthodologie, chaque fois qu'on a affaire à un cas d'*iǧmāʿ* ou de *qiyās*, on peut toutefois, nous semble-t-il, arrêter notre choix sur cette dernière expression uniforme dont nous tenterons rapidement et tout de suite de légitimer l'emploi (1).

En effet, il paraît évident que, pour un *uṣūlī*, ce qui doit solliciter l'intérêt dans le texte coranique, c'est moins la matière elle-même — objet du souci du *faqīh*, essentiellement — que la méthode propre à l'extraire, à lui donner une formulation juridique plus technique et à la mettre en application. Autrement dit, le point est davantage mis sur les problèmes d'interprétation, tels que ceux qui permettent de discuter de la formulation de l'ordre et de l'interdiction en rapport avec leurs significations respectives, de la délimitation — pour un même mot — du sens général et du sens particulier, et de la distinction — dans une seule qualification juridique — de l'abrogeant et de l'abrogé.

(1) Nous avons relevé « sources du droit » dans des études de Goldziher, « méthodologie de la jurisprudence islamique » dans celles de Schacht. R. Brunschvig emploie assez souvent l'expression « *uṣūl al-fiqh* », mais il lui arrive de traduire par « science des principes du droit » et aussi par « méthodologie théorique du droit ». H. Laoust utilise indifféremment « fondement », « théorie du droit » et « méthodologie logico-juridique ».

Pour la Tradition, les mêmes problèmes doivent se retrouver, ainsi que d'autres qui lui sont propres et qui ressortissent à la critique du texte, à son mode de transmission et à la manière de le faire prévaloir sur telle ou telle pratique locale attachée au nom prestigieux d'une ville musulmane. L'*iǧmāʿ* requiert toute l'attention de l'*uṣūlī* pour tout ce qui touche à sa définition extensive ou restrictive, à sa conception même, à sa justification rationnelle ou scripturaire, à la qualification de ses artisans, à sa réalisation et à sa valeur juridique. Le *qiyās* doit, en principe, poser des problèmes identiques, bien que d'une manière plus complexe et plus technique et qui donne lieu, nécessairement, à des polémiques plus intenses et plus longues.

Signalons, également et toujours dans le même esprit, qu'il n'entre pas dans notre propos de rouvrir un débat — vieux comme le monde, serait-on tenté de dire ! — pour réexaminer ces rapports dialectiques entre la raison et la foi, l'Inconnaissable et le vraisemblable, le Révélé et la vérité. C'est là un débat caractéristique de toute recherche en matière de religion révélée et dont le but évident, voire parfois avoué, est l'acceptation raisonnée de ce qui, au point de départ, n'est qu'une foi reçue inconsciemment et automatiquement comme un héritage de famille, de société, de civilisation et de mentalité. Mais ce débat doit se situer sur un plan théologico-métaphysique, plan sur lequel nous ne situerons notre propre étude que très accessoirement et pour le strict minimum nécessaire. En effet, il n'est pas de bonne méthode de nier l'étroite interférence de la loi et de la foi au sein de l'Islam, pour ne parler que de lui, bien que d'autres religions partagent cette caractéristique. Mais nous avons tenté, dans un esprit de simplification et de systématisation, de nous en tenir aux données des *uṣūl al-fiqh*, tout en nous permettant des incursions dans le domaine des *furūʿ*, pour faire en sorte que tel cas d'application apporte un complément d'éclaircissement et d'illustration démonstrative.

Encore quelques remarques rapides avant d'aborder notre sujet. Il va de soi que, pour éviter toute confusion toujours possible, nous nous abstenons, autant que faire se peut, d'utiliser le terme « droit ». Ceci ne veut pas dire que l'Islam ignore le mot et la chose ; mais dans notre esprit, ainsi que dans celui de

nombreux islamologues, le terme *fiqh* ne recouvre pas exactement le même champ conceptuel (1), ne vise pas tout à fait au même but et ne répond pas à des besoins strictement identiques. Il n'est pas inutile de rappeler qu'un corpus de *fiqh* — quelle que soit la formulation de sa matière : Traditions, *responsa* ou simples règles — débute généralement par un chapitre traitant de la purification *(ṭahāra)* et consacre la moitié de ses chapitres, ou presque, à des actes de pure dévotion *('ibādāt)*, l'autre moitié étant réservée à des pratiques relevant de transactions et d'éthique sociales (2). D'autre part, si le droit positif est perfectible dans le temps et l'espace, comme toute œuvre humaine, le *fiqh* est supposé avoir atteint le stade de son parachèvement et de sa perfection avec la fin du second siècle. Ce qui lui confère d'autant plus d'immuabilité qu'il tire sa substance de sources suprahumaines, grâce à cette méthodologie juridique dont il est question le long de ce travail. Remarquons tout de suite que l'expression « argument d'autorité » figurant dans notre titre, tire sa force de cette immuabilité et du caractère particulier de ces sources et de cette méthodologie, alors que « la preuve rationnelle » qui lui est opposée, ne fait appel qu'à l'apport humain qui va de l'argument de simple bon sens jusqu'au raisonnement le plus complexe, en passant par le syllogisme, plus ou moins apparenté au *qiyās 'aqlī*.

Pour notre documentation, nous ferons appel au Coran et à la Tradition, mais nous mettrons à contribution les ressources de la méthode philologique pour analyser leurs données avec le plus de précision possible, ainsi que celles de l'approche comparatiste en vue de remarquer en quel sens et dans quelle mesure ces mêmes données peuvent se recouper et se compléter ; de la même façon, nous recourrons aux dénombrements des statistiques dans l'espoir de découvrir quelque pertinence dans le

(1) Voir Ch. Chehata dans *Logique juridique et droit musulman* in *Studia Islamica*, fasc. XXIII, Paris 1965. L'auteur affirme volontiers que le *fiqh* dans ses méthodes empiriques ignore les théories pures et ne peut donc s'élaborer qu'à partir de cas particuliers et par voie d'analogie ; de la même façon, il est avancé qu'il se présente sous forme de droit positif qui fait abstraction de toute idée de droit naturel. *Op. cit.*, p. 24.

(2) Certains actes tels que la *zakāt* et le *ǧihād* sont difficiles à classer, étant à la fois des actes de dévotion et présentant un intérêt social incontestable.

rythme de fréquence de tel ou tel mot-clé intéressant le système des preuves dans la pensée juridique. Nous puiserons, également, notre matière dans des ouvrages d'*uṣūl al-fiqh* du Ve/XIe siècle, aussi bien de l'Orient que de l'Occident musulmans ; mais, remarquons tout de suite que, sur le plan géographique, ce choix n'est nullement pertinent, alors qu'il le serait s'il s'était agi de *fiqh* pur : cas d'application, procédure, implantation d'une école juridico-théologique, évolution de sa doctrine et de sa jurisprudence et ses rapports avec les autres écoles concurrentes (1). Par contre, pour ce qui est de l'époque, ce choix semble pertinent ; en effet, ses principaux représentants, le ẓāhirite Ibn Ḥazm (456/1083), le mālikite Bāǧī (474/1081), les šāfi'ites Šīrāzī (476/1083) et Ġazālī (505/1111) reflètent, par leurs écrits, un niveau de maturité et de systématisation caractéristiques d'un certain classicisme juridique (2). Chemin faisant, des références nécessaires seront faites à des *uṣūlī* ḥanbalites, ou ḥanafites, ou mu'tazilites, soit de la même époque, soit d'époques proches, afin de prouver, s'il en était besoin, que les divergences *(iḫtilāf)*, parfois portant sur des principes et des cas essentiels, sont une des dominantes du juridisme musulman. Enfin, nous passerons en revue le témoignage de quelques auteurs, parmi nos contemporains, qui nous aideront, certainement, à mieux formuler un certain nombre de remarques inspirées par cette documentation mise à contribution.

* * *

Tout d'abord, pourquoi doit-on prouver et démontrer ? A qui doit-on s'adresser en vue d'exercer son art de la polémique ? Peut-on formuler la même espèce d'argumentation, selon qu'il s'agit de convaincre un musulman, ou un non-musulman ?

(1) A titre d'illustration, voir notre travail, *Vénération pour Mālik et la physionomie du mālikisme andalou* dans *Studia Islamica*, fasc. XXXIII, Paris 1971, travail qui nous a donné l'occasion de tenter de caractériser l'originalité de l'école.

(2) C'est par commodité que nous nous rabattons sur ce siècle que l'on connaît infiniment mieux que le précédent. Il est évident qu'on ne peut que souscrire à la remarque très pertinente de J. Schacht selon laquelle « au commencement du IVe siècle de l'Islam (vers 900 de notre ère), on en était arrivé au point où les docteurs de toutes les écoles survivantes sentirent que toutes les questions essentielles avaient été discutées à fond et finalement résolues. » Voir son *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, trad. J. F. Arin, Paris 1953, p. 65.

Il est évident qu'on a affaire à un exercice de l'esprit aussi naturel que celui de penser ou de s'exprimer. Depuis l'âge où il se trouve en état de le faire et jusqu'à sa mort, l'homme ne cesse de recourir aux différentes sortes de preuves, en vue de donner un sens à sa foi, à son action et à sa vie. Dieu, dans le Coran et à 46 reprises et en usant de la forme *ya'qilūn* ou *la'qilūn* avertit qu'Il manifeste Ses Signes à tous les hommes, c'est-à-dire à tous ceux qui sont capables de comprendre et de raisonner. Il ne fait aucune discrimination entre les Croyants qui recourent, déjà et utilement, à cette faculté et les autres dont on espère qu'un jour ils le feront et aussi convenablement. Mais l'étonnement transperce dans certains versets à l'égard des réfractaires qui demeurent, en dépit de tout, insensibles à la signification évidente de la manifestation des Signes. Par ailleurs et dans pas moins de 257 endroits (dont 119 pour *mubīn* afin de caractériser le Message), Dieu use de la racine *b y n* pour manifester Son intention de présenter à l'humanité entière un Message d'une clarté évidente et éclatante. Dans un Verset, Il s'adresse à Muḥammad en ces termes : « Dis : Ceci est mon chemin. En toute clairvoyance, j'appelle à Dieu, moi et ceux qui me suivent. » (1).

Mais il n'est pas moins évident que le musulman ne cesse de prouver et d'argumenter, essentiellement parce que le Coran — qui lui reconnaît ce recours sain au bon sens de nature à le mettre en état de recevoir les Signes évidents de Dieu — l'appelle lui-même et de la manière la plus pressante à polémiquer avec les non-musulmans. Dieu soi-même donne l'exemple, par trois fois, en mettant au défi les Mécréants et les Polythéistes de fournir un *burhān* ; une quatrième fois, il lance le même défi aux chrétiens et aux juifs à propos d'un point précis du dogme : « [Les Détenteurs de l'Écriture] ont dit : N'entreront au Paradis que ceux qui sont juifs ou chrétiens. Voilà leurs chimères. Réponds : Donnez votre démonstration si vous êtes véridiques. » (2). Dans un autre verset, le musulman est ainsi appelé

(1) *Trad.* R. Blachère, t. II ; p. 481, s. 79 = XII, vt. 108. Kasimirski dans sa *Traduction* propose « preuves évidentes ».

(2) Trad. R. Blachère, t. III, p. 758, s. 93 = II, vt. 105/111. Cf. *Trad.* Kasimirski qui avance : « vos preuves ».

à polémiquer avec l'Autre, tout en prenant exemple sur le Prophète auquel Dieu s'adresse en ces termes : « Appelle au Chemin de ton Seigneur par la Sagesse et la Belle Exhortation. Discute avec eux de la meilleure manière ! » (1).

Il faut remarquer que, si le musulman se livre à cet exercice de polémique, c'est qu'il est déjà convaincu du bien-fondé de sa religion, ou tout au moins de son caractère vraisemblable (2). Il est donc censé avoir médité sur les Signes de Dieu éparpillés de par l'Univers et qui sont tous autant de chefs-d'œuvre de la création, témoins de l'existence, de la puissance et de la sagesse de leur Créateur et dont le dernier et le plus pertinent est le Coran lui-même, miracle des miracles. On comprend qu'il lui soit interdit de polémiquer avec un autre musulman, surtout s'il s'agit de problèmes délicats et complexes relevant de la méta-

(1) *Trad.* R. Blachère, t. II, p. 418, s. 75 = XVI, vt. 126/125. Les majuscules figurent ainsi dans le texte de la traduction. A remarquer que dans un autre verset (XXIX, 46), Dieu interdit de polémiquer avec les gens du Livre, sauf si on le fait de la meilleure manière.

(2) Un musulman profondément imbu de sa foi, convaincu du caractère logique de sa religion et conscient du fait que l'argumentation qu'il déploie et développe pour renforcer sa foi et la communiquer à l'Autre repose sur des arguments de simple bon sens, nous semble se comporter généralement de la manière suivante chaque fois qu'il entre en polémique avec un non-musulman et que ce dernier demeure, à ses yeux, sur le plan du bon sens, c'est-à-dire qu'il ne se laisse pas distraire ou leurrer par des désirs, illusions ou préjugés quelconques :

— Tout d'abord, s'il considère qu'il est de son devoir de lui fournir une information, mieux encore un témoignage, aussi objectif et exhaustif que possible, il ne se considère pas moins autorisé à recevoir, en retour, une réponse favorable à l'appel contenu dans son message.

— D'autre part, il lui est difficile de comprendre qu'un chercheur qui manifeste intérêt et sympathie à l'égard des choses de l'Islam et de la langue arabe ne soit pas conquis par le caractère inimitable du Coran *(i'ǧāz)* et par l'évidence des Signes de Dieu au point d'avoir raison des empêchements d'ordre psychologique et social et de déclarer publiquement sa foi islamique.

Voir, à ce propos, les pages suggestives consacrées par J. Jomier, O.P. dans *Le Commentaire Coranique du Manār* (Paris 1954). « Dans la poitrine de tout musulman convaincu bat un cœur (...) toujours enclin au prosélytisme » affirme-t-il d'emblée (*op. cit.*, p. 325). L'auteur se fait l'écho de la satisfaction de R. Riḍā (mort en 1935) de voir que « beaucoup de savants d'Europe, versés dans les études islamiques, commencent à dire que le Prophète se croyait sincèrement l'Envoyé de Dieu.» *(Ibid.)* Mais il fait état, également, de l'interrogation étonnée du réformiste religieux : « Si la vérité de l'Islam est évidente (...) si les esprits les plus avancés de l'Europe soutiennent des idées bien proches de l'Islam, pourquoi n'y a-t-il pas de conversions massives ? » (*Op. cit.*, p. 330).

physique pure et appelant des discussions sans fin, tels que ceux afférents à l'âme et à son sort après la mort, au Destin et à la Prédestination. A ce sujet, il est significatif que le Coran et la Tradition se placent sur deux plans différents, mais qu'on peut considérer comme complémentaires. Dans la première source, la racine *ǧ d l* revient 29 fois et à chaque reprise, soit pour inciter le musulman à polémiquer avec les gens du Livre ou les Mécréants ou les Polythéistes récupérables pour l'Islam, soit pour faire état des polémiques déjà engagées dans ce sens par Muḥammad, mais aussi par les autres Prophètes ses prédécesseurs — bien qu'avec d'autres gens de confessions différentes — soit enfin pour déplorer l'attitude des Impies récalcitrants qui pratiquent du mauvais *ǧadal*, inconsciemment et sans connaissance de cause *(bi-ġayr 'ilm)*, ou sciemment et dans le but d'anéantir la Vérité avec le Faux *(li-yudḥiḍū-l-ḥaqq bi-l-bāṭil)*. Par contre dans la Tradition, ou du moins dans les corpus analysés par A. J. Wensinck et ses collaborateurs dans *Concordance et indices de la Tradition musulmane* — ce qui représente une somme très considérable — la même racine *ǧ d l* revient 19 fois et presque toujours dans des formulations de prohibition ; ainsi, la polémique est associée tantôt à l'hérésie *(bid'a)*, tantôt à l'erreur *(ḍalāl)* vers laquelle on dévie, après avoir suivi la bonne direction *(hudā)*, tantôt à la galanterie *(rafaṯ)* (1) et tantôt à la simple Impiété *(kufr)*. Il paraît donc évident qu'autant le Coran appelle le musulman à la polémique et en fait un objet de piété et de ferveur religieuses, autant la Tradition cherche à l'en dissuader par des formules qui rappellent parfois celles mises dans la bouche d'imams du second siècle de l'hégire, tels que Mālik (179/795) (2). On peut donc supposer que, du temps du Prophète, les musulmans se livraient entre eux à ce genre d'exercice sur certains problèmes délicats de métaphysique, voire de simple interprétation de certains versets coraniques, ce qui devait appeler les plus vives réprimandes de Muḥammad. Mais par voie de conséquence, on peut également avancer que les

(1) Traduction empruntée à R. Blachère pour ce terme également coranique, t. III, p. 785, s. 93 = II, vt. 193/197.

(2) Voir notre travail, *Vénération*, p. 55.

sectes religieuses *(firaq)* spécialisées dans le *ǧadal* en matière de dogme et qui avaient commencé à foisonner dès la seconde moitié du Ier/VIIe siècle devaient trouver chez les Compagnons une source pour alimenter leurs interminables discussions (1).

Ainsi donc, il est fait obligation au musulman d'administrer la preuve que la religion qu'il embrasse et respecte est conforme au bon sens et à la logique universelle, non seulement dans ses principes, mais aussi dans ses applications et dans son éthique. Un bon musulman doit être lui-même un témoin de sa foi. Né musulman, il le demeure en puissance, mais il ne le sera pleinement et officiellement, peut-on dire, que lorsque, ayant atteint l'âge de l'expression raisonnée et valable, il déclare apporter son témoignage de l'Unicité de Dieu et de la Prophétie de Muḥammad témoignage supposant de toute évidence un travail préalable de méditation et de réflexion (2). Toute sa vie, il sera par son comportement, à l'égard de Dieu et de son prochain, un témoin à l'encontre des hommes, comme le Prophète l'est déjà à son encontre (3). Par sa mort, il sera témoin *(šahīd)* s'il quitte cette vie, alors qu'il est au service de Dieu et de manière dramatique, victime d'un combat « dans le chemin de Dieu » ou d'une maladie particulièrement contagieuse et meurtrière (4).

Le musulman devant témoigner, prouver et démontrer, donc communiquer aux autres sa conviction, use certainement de preuves rationnelles avec les non-musulmans, les preuves

(1) A moins de considérer que ces Traditions représentent un état de fait postérieur au Prophète et qu'elles furent la création de gens pieux et soucieux de l'unité musulmane.

(2) Voir dans le *Muḥallā* d'Ibn Ḥazm, t. VII, p. 323 (Caire 1349) un intéressant commentaire de la Tradition : *mā min mawlūd yūlad illā ʿalā hāḏihi-l-milla ḥattā yubayyin ʿanhu lisānuh.*

(3) Voir *trad.* R. Blachère, t. III, pp. 768-9, s. 93 = II, vt. 137/143.

(4) Voir, par exemple pour la peste la rubrique *ṭāʿūn* dans *al-Muʿgam al-mufahras li-alfāẓ al-ḥadīṯ al-nabawī* de Wensinck, t. IV, pp. 3-4 (Leiden 1962) ; cette maladie y est accouplée à la *šahāda*, en cas de mort. Mais par contre « si le sens de témoin de Dieu ou de la foi est indubitable dans le Coran, il n'est pas prouvé que le terme qui exprime cette notion y ait déjà pris, sur le modèle du grec et du syriaque, la signification de « martyr » courante en arabe classique » ; voir R. Brunschvig, *Le Système de la preuve en droit musulman* in Recueils de la Société Jean Bodin, t. XVIII : *La Preuve* (Bruxelles 1964), p. 170, note 1, avec la référence à Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 387. Encore un exemple où le Coran et la Tradition se placent sur deux plans différents mais complémentaires.

scripturaires demeurant, en la circonstance, absolument inopérantes, à moins qu'une grâce divine ne vienne toucher le cœur du candidat probable à l'Islam. Mais dans ses polémiques avec ses coreligionnaires, il est entendu que seul l'argument scripturaire est opératoire. Encore faut-il que ce dernier se présente dans une formulation si claire et si pertinente que toute discussion s'en trouve écartée. Sinon, on ne peut empêcher la raison d'intervenir sous les formes les plus variées pour une exégèse toujours remise en question et renouvelée. Mais aussi bien le Coran que la Tradition interviennent avec insistance pour considérer que la formulation de la foi est parfaitement claire et pour condamner les fauteurs de troubles qui s'ingénient à repérer l'équivoque et à provoquer le *ǧadal* inutile et dissolvant.

Si nous descendons un degré pour nous limiter au domaine de la méthodologie juridique qui nous intéresse ici plus directement, nous remarquons que c'est l'argument scripturaire qui l'emporte, aussi bien pour les pratiques cultuelles *('ibādāt)* que pour les relations sociales *(mu'āmalāt)* (1). Certes, des nuances doivent être apportées à cette règle générale ; certains y voient un recours exclusif, d'autres tolèrent le *ta'līl*, donc la recherche d'une certaine motivation rationnelle, mais seulement au niveau des *mu'āmalāt*, réservant l'autre partie à la compétence exclusive de l'argument d'autorité ; certains, enfin, poussent l'audace jusqu'à soumettre au *ta'līl* les deux parties, à la fois (2). Tout ceci est très clair et ne pose pas de problèmes particuliers. La méthodologie juridique permet au juriste-théologien de se tirer d'affaire et d'être en paix avec sa conscience religieuse et rationnelle, en mettant à sa disposition toute une panoplie d'outils allant du verset coranique simple et clair jusqu'au *ra'y* sous les formes les plus variées.

Mais il est des domaines où les choses ne se présentent pas aussi simplement et où le juriste-théologien perd cette tranquille assurance et cette belle sérénité et où il devient malaisé, non

(1) Voir, à titre d'exemple, l'intéressante argumentation développée par Šāṭibī (790/1388) dans ses *Muwāfaqāt* (t. I, pp. 35, 87-8 (Caire s.d.).

(2) Voir par exemple Ibn Qayyim al-Ǧawziyya (751/1350), auteur de *I'lām al-muwaqqi'īn*, dans sa réfutation des thèses de Naẓẓām (mort entre 220/835 et 230/844).

seulement de convaincre, mais encore de se convaincre soi-même. C'est sur les problèmes posés par cet état de chose que nous allons porter notre attention. Certains d'entre eux sont déjà connus et bien étudiés, d'autres le sont moins, ou pas du tout. Mais l'essentiel, pour nous, résidera dans l'examen de la réaction de l'intéressé et de sa tentative de se tirer d'affaire, ainsi que dans la formulation de quelques remarques personnelles d'ordre éthique, psychologique, social, voire métaphysique.

Tout d'abord, comment fonder la validité de la preuve rationnelle ? De deux choses l'une : ou bien recourir à l'argument d'autorité et déclarer trop rapidement que la religion du bon sens et de la logique universelle ne saurait qu'encourager l'emploi des preuves rationnelles. Mais ce serait reléguer la raison au rôle de second éternel. Déjà Šāṭibī (790/1388) faisait remarquer dans ses *Muwāfaqāt* (1) qu'on pouvait admettre un concours mutuel du *sam'* et du *'aql*, mais seulement dans la mesure où le premier, prioritaire, le permet au *'aql* dont la situation ne peut être que celle d'un successeur. Mais il reste le second terme de l'alternative là où la raison est appelée à jouer un rôle autonome et à fonder sa propre légitimité. C'est que nul n'est à l'abri du doute, un doute épisodique et vite réprimé ou repoussé, ou un doute systématique et ravageur, comme celui de Ġazālī (505/1111) dont le *Munqiḏ mina-l-ḍalāl* nous décrit le cheminement, l'impasse à laquelle il conduisit et la crise de conscience qui s'ensuivit. Le problème était de savoir si la preuve rationnelle pouvait trouver en elle-même sa propre légitimité et sa validité. On sait que le penseur arabo-persan comença par retirer toute sa confiance dans les données traditionnelles, se laissa, ensuite, entraîner dans son doute jusqu'aux données sensibles, et aboutit, enfin, à perdre sa foi dans les données rationnelles. Cherchant à rétablir sa confiance dans ces dernières au moyen d'un raisonnement quelconque, il ne put le faire qu'en réhabilitant ses connaissances premières, en les déclarant nécessaires et évidentes, donc impossibles à détruire. Autrement dit, on ne peut annihiler l'évidence en se fondant sur l'évidence elle-même (2).

(1) Voir T. I, pp. 87-8.

(2) Traduction F. Jabre, pp. 65-6 ; elle est accompagnée d'une édition du texte arabe, d'une introduction et de notes, Beyrouth 1959.

Un demi-siècle plus tôt, un penseur andalou et de surcroît juriste-théologien ẓāhirite, Ibn Ḥazm (456/1063), en tentant de réfuter le *qiyās* juridique, s'était vu accuser par ses adversaires de s'efforcer d'annuler les preuves rationnelles en recourant aux ressources de la raison elle-même. Autrement dit, on voulait l'assurer qu'il ne pouvait prétendre annuler le raisonnement par analogie sans le secours de ce raisonnement même. Sans s'arrêter aux prouesses d'Ibn Ḥazm, en matière de logique formelle, qui lui donnent toujours l'occasion de tenter d'enfermer son adversaire dans ses propres contradictions, ou de retourner contre lui sa propre argumentation, ou enfin de l'enserrer dans un dilemme, il est bon de rappeler rapidement sa théorie sur la certitude rationnelle. « Ainsi, affirme-t-il à l'adresse de son adversaire, rien ne peut être fondé autrement que sur la raison, ou sur une action conjointe des sens et de la raison ou, enfin, sur leur produit commun. Quiconque annule donc l'argumentation rationnelle, puis se lance dans une polémique au niveau de la raison, ou bien rétablit le bien-fondé de son argumentation, revenant ainsi à la Vérité et rentrant dans nos rangs, ou bien confirme l'annulation et toute discussion avec lui tombe d'elle-même, puisqu'il avoue parler sans raison ! » Et le juriste ẓāhirite de faire remarquer qu'il y a là une entreprise absolument impossible et que l'argumentation rationnelle, loin d'annuler une autre de même nature, ne fait que la rendre nécessaire et en confirmer le bien-fondé (1). Ainsi se trouve démontré, par l'absurde il est vrai, tout comme le fera Ġazālī, qu'il est impossible d'annuler l'évidence par l'évidence.

Malgré cette confiance retrouvée pour Ġazālī ou simplement renforcée chez Ibn Ḥazm, la preuve rationnelle va s'imposer à elle-même sa propre limite. Comment donc s'opère ce jeu d'alternances entre les preuves rationnelles et les autres, scripturaires soient-elles ou extra-rationnelles ? Pour le penseur arabo-persan(2),

(1) Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, t. VII, p. 196 (Caire 1347 h.) et *al-Taqrīb li-ḥadd al-manṭiq*, édit. I. ʿAbbās, Beyrouth 1959, pp. 161-3 et 191.

(2) *Munqiḍ*, texte arabe, *passim*, mais surtout pp. 35-40. Voir aussi dans *La Politique de Gazālī* de H. Laoust un raccourci intéressant pour caractériser cet aspect de la personnalité religieuse du penseur et le situer par rapport à la dimension immense de son génie ; voir surtout l'introd., pp. 9-14 (Paris 1970).

l'examen rationnel *(naẓar)* doit sa légitimité et sa nécessité au doute — qui l'a détruit et rétabli à la fois au nom de ce qu'on appelle l'évidence et de ce que l'intéressé lui-même considère comme une lumière projetée par Dieu dans son cœur — mais ne peut donc continuer à justifier son existence qu'en reconnaissant ses limites et en s'effaçant devant la connaissance certaine, celle de l'intuition évidente et immédiate acquise par un contact direct avec les choses et que Ġazālī ramène à l'expérimentation *(ḏawq)*, à la disposition affective dans l'âme *(ḥāl)* et à la clairvoyance du cœur *(baṣīra)*.

Ibn Ḥazm, lequel parle bien d'évidence, ne débouchera pas sur un mysticisme intérioriste et intimiste, mais au contraire sur un juridisme littéraliste où les preuves rationnelles sont complètement inopérantes. C'est que le penseur ẓāhirite est convaincu que l'homme peut aspirer à atteindre « rationnellement » la vraie religion, en l'occurrence l'Islam, tout en demeurant sur le plan primaire de la connaissance sensorielle et intuitive immédiate et en prenant, ainsi, conscience des qualités réelles sous lesquelles se manifestent, à nous, les choses de ce monde. Il y a là, précise-t-il, un indice qui impose, en nécessité, la contingence de ce monde, l'unicité éternelle de Dieu, la validité de toute Prophétie fondée sur des preuves et l'obéissance que l'on doit à Dieu pour échapper au châtiment par l'Enfer. D'autre part, cet homme parvenu à une conception normale et naturelle de la foi, sera nécessairement ẓāhirite. Certes, il devra admettre que la « *šarīʿa* n'apprécie comme bon que ce que la raison conçoit ainsi et ne qualifie de mauvais que ce que la raison juge de la sorte ». Ce qui d'emblée le place sur un plan rationnel. Mais, une fois la « rationalité » de la loi religieuse admise en bloc et d'un seul coup, il ne reste à cet homme musulman qu'à se soumettre entièrement. Ainsi, il ne pourra plus discuter la légitimité de tel ou tel point en particulier, sans courir le risque de mettre en cause cette nécessité rationnelle qu'il a lui-même admise comme principe général (1).

(1) *Al-Iḥkām*, t. I, pp. 28 et 57, *apud* notre travail sous presse ***Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāǧī sur les principes de la loi musulmane, essai sur le littéralisme ẓāhirite et la finalité mālikite***, chap. III, II, 1, A.

Un autre andalou, contemporain d'Ibn Ḥazm, mais pour lequel il fut un adversaire redoutable, lors de séances de polémiques demeurées célèbres dans l'histoire de la pensée religieuse en Islam (1), Bāǧī (474/1081), juriste-théologien mālikite, aš'arite, fait alterner, lui aussi, les arguments scripturaires et les preuves rationnelles, en vue de donner un fondement à ses conceptions, en matière de méthodologie juridique et de *fiqh*, du moins pour tout ce qui touche aux pratiques sociales *(mu'āmalāt)*, domaine où il est permis, à ses yeux, de rechercher le principe de motivation *(ta'līl)*. Mais il est deux cas de méthodologie, le consensus — selon la conception la plus communément admise, c'est-à-dire l'unanimité des savants musulmans compétents de n'importe quelle époque de l'histoire — et le raisonnement par analogie, dont il se refuse absolument à établir un fondement rationnel, estimant que l'argument d'autorité est seul opératoire. Donnons-en quelques détails, avec au passage un rappel d'autres positions qui s'en rapprochent plus ou moins.

En effet, affirme-t-il au sujet de l'*iǧmā'*, en dehors du *sam'*, aucune preuve rationnelle ne peut établir l'existence d'une différence quelconque entre les hommes, communément et également sujets à l'erreur, même s'ils sont réunis dans un accord parfait. Admettre le contraire, remarque-t-il, c'est admettre *ipso facto* la validité du consensus que les juifs réalisèrent, au sein de leur religion, sur la prétendue imposture de Jésus et de Muḥammad, c'est-à-dire accepter leur thèse sur l'abrogation, à titre rétroactif et par anticipation, de toutes les législations divines par celles de Moise. C'est admettre, également, l'*iǧmā'* des chrétiens sur la crucifixion de Jésus (2). Pour l'auteur

(1) Voir *Polémiques, passim* et notamment chap. I, III.

(2) Voir *Iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl* de Bāǧī, ms. du fonds de l'Escurial, n° 1156, f. 44v., *apud Polémiques*, chap. III, II, 1, B.

Un partisan de la justification rationnelle du consensus fait remarquer à Bāǧī que, si rationnellement on peut admettre l'impossibilité d'un accord sur le mensonge, ainsi que sur sa mise en pratique, il faut admettre aussi celle d'une unanimité sur l'erreur. Reprenant son argumentation précédemment développée et procédant encore une fois, par l'absurde, le juriste mālikite déclare que ce raisonnement, s'il était retenu, serait également valable pour les juifs et les chrétiens, capables de réaliser l'unanimité sur l'erreur, mais nullement sur le mensonge (*Ibid.* pour les deux sources.)

mālikite, il ne reste plus que le Coran et la Tradition pour établir la validité du consensus. Pour le premier, il s'agit essentiellement de deux Versets : « Quiconque se sépare de l'Apôtre après que la Direction s'est manifestée à lui, [quiconque] suit un autre chemin que celui des Croyants sera chargé par Nous de ce dont il sera chargé, » (1). « Ainsi, Nous avons fait de vous [Croyants] une communauté éloignée des extrêmes, pour que vous soyez témoins à l'encontre des Hommes et que l'Apôtre soit témoin à votre encontre » (2). Pour la Tradition, le juriste nous présente une série d'*aḫbār* dont le plus représentatif et le plus célèbre est celui-ci : « Ma communauté ne fera jamais l'unanimité sur l'erreur. » (3).

Rappelons rapidement que le célèbre cadi mu'tazilite 'Abd al-Ǧabbār (415/1024) soutient que « l'on est loin de démontrer la validité légale de l'*iǧmā'* par voie rationnelle » et qu'il n'existe « aucune preuve garantissant l'inerrance *('iṣma)* d'une communauté », pas plus qu'il n'en existe pour la garantir au niveau de l'individu, fût-il nanti de la responsabilité légale, pleine et entière *(mukallaf)* (4). Il ne reste plus à ses yeux que l'argument d'autorité, lequel « n'est pas un texte explicite *(naṣṣ)*, ni une Tradition solidement établie », mais simplement une analogie avec la transmission d'une information par voie multiple, mode considéré comme pouvant procurer la science certaine *('ilm)* (5). Son disciple, Baṣrī (436/1044), tout en défendant la position du maître, « procède non par assertion, mais par négation allusive en suggérant que les preuves rationnelles traditionnellement alléguées pour fonder la validité probante de l'*iǧmā'* ne sont pas convaincantes » (6). Naẓẓām avait rejeté

(1) *Trad.* R. Blachère, t. III, p. 956, s. 102 = IV, vt. 115.

(2) *Op. cit.*, t. III, pp. 768-9, s. 93 = II, vt. 137/143.

(3) Voir les références dans *Mu'ǧam*, t. I, p. 97. Le mot *ḍalāla* (errance, égarement) revient davantage que *ḫaṭa'*, proprement erreur.

(4) Voir M. Bernand, *L'Accord unanime de la Communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam d'après Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī*, pp. 130-1.

(5) M. Bernand, *l'Iǧmā' chez 'Abd al-Ǧabbār et l'objection d'al-Naẓẓām, Studia Islamica*, fasc. XXX, Paris 1969, pp. 32-3. Voir également R. Brunschvig, *Rationalité et Tradition dans l'analogie juridico-religieuse chez le mu'tazilite 'Abd al-Ǧabbār, Arabica*, fasc. XIX, Paris 1972, p. 214.

(6) M. Bernand, *l'Accord*, p. 131.

tout simplement l'*iǧmāʿ* qu'aucun fondement ne vient valider puisqu'il est impossible d'admettre que la somme des individus constituant une communauté ne se trompe, alors qu'on affirme par ailleurs que tout individu est sujet à l'erreur (1).

Pour ce qui est du raisonnement par analogie, le juriste mālikite Bāǧī adopte la même attitude que pour le consensus. Ainsi, affirme-t-il, à l'exclusion de tout apport rationnel, il n'y a guère que le Coran, la Tradition et le consensus des Anciens *(Salaf)* pour établir le bien-fondé du *qiyās*. En guise d'argumentation, il avance que les preuves purement rationnelles *(ʿaqliyya)*, productrices d'effet *(muʾaṯṯira)*, engendrent par elles-mêmes la norme *(ḥukm)* et qu'il est impossible qu'elles n'imposent pas, toutes et nécessairement, le *ḥukm*. La preuve en est, explique-t-il, que du moment que le mouvement est la cause qui donne sa raison d'être à « une personne mouvante », il devient impossible qu'il existe, de quelque manière que ce soit et sous n'importe quelle forme, sans que cette personne ne soit en mouvement. Par contre, ajoute-t-il, si l'échange à inégalité *(tafāḍul)* portant sur le blé avait été la cause efficiente de l'interdiction de cette tractation, toute licence *(ibāḥa)* accordée par le *šarʿ* aurait été impossible et il aurait été nécessaire que cette interdiction ne dépendît pas du *šarʿ*. Or le consensus de la Communauté concevant la possibilité d'une *ibāḥa* de ce genre constitue bien la preuve qu'il n'est pas possible d'assimiler les *ʿilal šarʿiyya* aux *ʿilal ʿaqliyya*, quant à leur mécanisme, puisque les premières n'établissent leur validité que par le *šarʿ*. D'autre part, rappelle-t-il, les principes rationnels de motivation reposent sur une signification unique *(maʿnā)*, alors que, pour les autres, on peut parler de plusieurs significations (2).

(1) M. Bernand, *L'Iǧmāʿ*, p. 32. Voir d'elle également *l'Iǧmāʿ, critère de validité juridique*, in *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Paris 1966, pp. 73-4. Contrairement à la thèse développée plus tard par ʿAbd al-Ǧabbār, Naẓẓām n'accorde aucun privilège d'infaillibilité à la Tradition transmise par voie multiple (*Op. cit.*, p. 73.),

Remarquons rapidement que, pour les autres écoles juridiques admettant la validité de l'*iǧmāʿ*, comme source de droit, il n'y a guère que le Coran et la Tradition pour garantir cette validité (*Op. cit.*, passim).

(2) *Iḥkām*, f. 64 v., *apud. Polémiques*, chap. IV, III, 2, a.

Remarquons, tout de suite, que cette position représente celle de la très grande majorité des juristes-théologiens sunnites. Šīrāzī, le šāfi'ite, soutient dans son *al-Wuṣūl* une thèse absolument identique (1). Un autre šāfi'ite, Ġazālī, soutient, également, que « le *qiyās* suppose la mise en pratique d'un Texte formel ; eût-il été inexistant, le consensus des Compagnons constituerait un indice probant *(dalīl)*, à savoir qu'ils n'auraient agi de la sorte que lorsqu'ils avaient compris cette signification *(ma'nā)* du Législateur, grâce à des termes et à un contexte, même s'ils n'avaient pas pris la peine de nous les transmettre » (2).

Dans cet ordre d'idées, nous pouvons citer le mu'tazilite 'Abd al-Ǧabbār qui déclare sa fidélité à l'enseignement de ses maîtres — s'agirait-il de šāfi'ites ? — « lorsqu'il affirme que l'authentique justification du *qiyās* est le consensus des Compagnons du Prophète, attesté par une tradition à voie multiple comme ayant été (nous savons que tel est aussi le critère pour les *ḥadīṯ* du Prophète) par eux pratiqué ou exprimé ou laissé faire sans désaveu » (3). De la même manière, il est proche de la position sunnite lorsqu'il refuse de « lier le raisonnement analogique quel qu'il soit — religieux ou non — à la notion de « nécessité » *(ḍarūra)* : il n'est point logiquement « nécessaire », car son emploi comme tel aboutirait par exemple à faire croire qu'Adam a dû naître d'un homme et d'une femme ; et ce n'est pas lui non plus qui procure les connaissances dites « nécessaires » *(ḍarūriyyāt)* aux êtres humains » (4).

Toujours avec les partisans du *qiyās* juridique, mais pour entendre un autre son de cloche et aborder, ainsi, la position numéro deux, Bāǧī signale que Aṣamm (313/925), Traditionniste, et Marīsī (218/833), ḥanafite, ainsi qu'un certain juriste — que Šīrāzī identifie comme étant le šāfi'ite Abū Bakr

(1) *K. al-wuṣūl ilā masā'il al-uṣūl*, ms. B.N. Paris, n° 786, ff. 51r-71r et notamment f. 52r. Nous avons déjà établi une édition critique de ce manuscrit unique, à notre connaissance, que nous publierons très prochainement.

(2) Voir *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, t. II (Caire 1356/1937), p. 57, lequel renvoie à *Asās al-qiyās*. Voir, également, R. Brunschvig, *Valeur et fondement du raisonnement juridique par analogie d'après al-Ġazālī*, *Studia Islamica*, fasc. XXXIV, Paris 1971, p. 84 notamment.

(3) R. Brunschvig, *Rationalité*, p. 214.

(4) *Op. cit.*, pp. 213-4.

al-Daqqāq (392/1002) (1) — soutiennent tous que le *qiyās* juridique doit être établi par la voie rationnelle, que l'autorité scripturaire a bien insisté sur ce fait et que même si aucun Texte n'avait apporté cette prescription, la nécessité rationnelle aurait suffi par elle-même (2).

Voyons rapidement les autres thèses. Naẓẓām, le premier, semble-t-il (3), à avoir déclaré permise la négation du *qiyās* et à ouvrir, ainsi, la voie à d'autres mu'tazilites de l'école de Bagdad et aux šī'ites imamites (4), soutient que le raisonnement par analogie n'est point une voie pour connaître les *aḥkām* du *šar'* et que la raison interdit qu'il en soit autrement (5). Dans cet ordre d'idées, une quatrième position est donnée comme étant celle de Dāwūd (270/883), fondateur du ẓāhirisme. Ce dernier aurait soutenu que point n'est besoin de recourir à ce procédé de raisonnement, puisque les Textes du Coran et de la *sunna* ont prévu et résolu tous les cas possibles ou réels et que le *qiyās* juridico-religieux était possible, mais avant que Dieu révélât les deux Versets qui écartent de la religion toute idée de gêne ou de charge trop lourde (6). N'oublions pas Ibn Ḥazm, lequel établit une distinction très nette entre le *qiyās* rationnel pur *('aqlī)* qui porte en lui sa propre validité et le *qiyās* juridique qui ne repose sur aucun fondement. Dans l'un, comme dans l'autre cas, le juriste ẓāhirite entend apporter une double démonstration scripturaire et rationnelle. Il ne s'attarde pas sur le premier dont l'évidence justifie l'emploi. Contre le second, l'argument d'autorité repose sur trois données fondamentales : Volonté suprême de Dieu et Son Savoir absolu — Ignorance originelle de l'Homme — Parachèvement de la Loi. Quant à la preuve rationnelle, elle consiste à ramener le raisonnement par analogie à une induction *(istiqrā')* abusive — parce

(1) *Op. cit.*, f. 52r.

(2) *Iḥkām*, f. 61v.

(3) Selon l'affirmation de Zarkašī (794/1392) dans son *al-Baḥr al-muḥīṭ*, ms. de la B.N. de Paris, n° 811, f° 269v.

(4) Selon l'affirmation d'Ibn 'Aqīl (513/1119) dans son *K. al-Ğadal 'alā ṭarīqat al-fuqahā'*, édit. G. Makdisi in *B.E.O.* de l'I.F.D., t. XX (Damas 1967), p. 192, § 68.

(5) *Iḥkām*, f. 61v. Voir aussi *al-Wuṣūl*, f. 52r.

(6) *Baḥr*, f. 271r.

que incapable de répondre aux exigences d'une énumération complète — et qui peut donc engendrer des erreurs graves (1). Un mot enfin pour caractériser la sixième position, celle de Šawkānī (1250/1834), exposée dans son *Iršād al-Fuḥūl* et qui doit compter parmi les plus extrémistes. Non seulement l'auteur nie la validité de toute espèce de *qiyās*, mais encore il considère que la position de principe originelle est celle qu'il soutient et que, par là même, il n'a pas à fournir de preuve, puisqu'il se trouve dans la situation de la négation et de la défense. Par contre, estime-t-il encore, ses adversaires, partisans de la validité, sont tenus de fournir des preuves (2).

Pourquoi donc et en vertu de quel principe les preuves rationnelles deviennent-elles si inopérantes, ou plutôt se trouvent-elles frappées de paralysie, et ce, par la volonté de tous ceux qui les manient ? La chose est-elle possible, ou même concevable ? On peut analyser cette logique formelle, ou cette argumentation par le retournement de la preuve, ou cet autre procédé de démonstration, échangé entre partisans et adversaires des thèses en présence et selon lequel on ne peut repousser

(1) *Taqrīb*, pp. 168-71, 163-5 et *al-Iḥkām*, t. VIII, pp. 102-5, 111-3, t. VII, pp. 92-3 et de nouveau t. VIII, pp. 9-13, 46-7. R. Brunschvig a tiré le meilleur parti de ces deux ouvrages dans *Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam : Ibn Ḥazm, al-Ġazālī, Ibn Taimiyya*, Convegno Internazionale 9-15 Aprile 1969, Rome 1971.

(2) *Apud.* A. Ḫallāf in *Maṣādir al-tašrīʿ al-islāmī fī mā lā naṣṣa fīh* (Caire 1955), p. 25. Pour plus de détails, il est utile de se reporter à l'ouvrage même, *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min ʿilm al-uṣūl*, 1re éd., Caire 1356/1937 et plus particulièrement au chap. II *(fī ḥuǧǧiyyat al-qiyās)*. En effet, ce cadi zaydite muʿtazilite de Ṣanʿā' nous fournit les précisions suivantes :

— Les partisans du *qiyās* fournissent, à l'appui de leur thèse, des preuves rationnelles nullement probantes *(lā taqūm al-ḥuǧǧa bi-šay' minhā)*, à savoir que les Textes, limités dans leur substance juridique, ne peuvent régir tous les cas illimités de notre vie.

— Šawkānī ne prend la peine d'y répondre que pour dire que Dieu a parachevé sa Religion et que tout est explicité dans le Coran et la Tradition, aussi bien pour les principes généraux que pour les détails.

— Par contre, il prend soin de réfuter leurs argumentations, une à une, lorsqu'elles reposent sur le Coran, la Tradition et le consensus des Compagnons ou de tous les savants de toute époque.

— Il soutient que si ces derniers sont tenus de fournir une argumentation correcte, leurs adversaires, étant dans la position du refus, en sont complètement dispensés (*op. cit.*, pp. 199-204, *apud.* A. Turki, *Polémiques*, chap. IV, III, 2).

une preuve rationnelle ou la reléguer au second plan, sans compter sur les ressources de la raison elle-même ; mais il nous semble préférable de nous arrêter aux intentions des intéressés et de nous interroger sur les soucis qui les animent dans ce domaine.

On a parlé d'un souci de modestie. En effet, déclare un juriste contemporain, Sanhouri, « le *fiqh* islamique est du droit pur dont la force d'enracinement, la rigueur de logique, la vigueur de formulation et l'aptitude à l'évolution ne le cèdent en rien au droit romain ». Certes, affirme-t-il, le Coran et la *sunna*, en tant que sources supérieures, « renferment dans plus d'un cas les principes généraux qui dessinent au *fiqh* son orientation, mais ils ne sont pas, pour autant, le *fiqh* lui-même, lequel est l'œuvre des juristes, de la même façon que le droit civil est celle des juristes et des magistrats romains (...) Puis ces *faqih* vénérés viennent nous dire avec beaucoup de modestie : Ceci n'est autre que le consensus ou le raisonnement par analogie ou l'application toute personnelle du jugement d'équité *(istiḥsān)* ou la mise en œuvre du principe de présomption de continuité *(istiṣḥāb)*, nous citer d'autres procédés également créés par eux — et autant qu'on voudra ! — et nous assurer que l'origine de tout cela n'est autre que le Coran et la Tradition, alors qu'en fait ils ont bel et bien fabriqué un droit pur qui est une page éternelle dans le livre du droit universel (1). Que penser aussi de cette affirmation de Ġazālī relevée dans son *Asās al-qiyās*, à savoir que le raisonnement par analogie est inséparable d'une stricte prescription divine *(tawqīf)* et que « la Loi tout entière est *tawqīf* », bien que les neuf dixièmes de la réflexion dans le *fiqh* relèvent de la « pure raison » *('aqlī maḥḍ)* ? » (2).

Parallèlement à cette idée de modestie mise en valeur par Sanhouri, on peut relever, également et dans le même esprit nous semble-t-il, ce souci de la recherche de l'autorité. J. Schacht, dans l'étude de la fonction d'arbitre *(ḥakam)* à l'époque pré-

(1) *Apud.* F. 'Uṯmân in *al-Fikr al-islāmī wa-l-taṭawwur*, Caire s.d., pp. 24-26 de l'introduction.

(2) R. Brunschvig, *Valeur*, p. 84.

islamique, évoque l'idée de la *sunna* ou « coutume légale normative », avec son support « la force de l'opinion publique qui avait en premier lieu imposé la procédure de négociation et d'arbitrage ». Au début du second siècle de l'Hégire, ce concept de la *sunna* deviendra au sein des anciennes écoles juridiques, comme fondement légitime de leur « tradition vivante », une sorte de « coutume actuelle de la communauté locale », mais aussi de « l'usage tel qu'il devrait être ». Il fera sentir, comme palliatif de la faiblesse de ce juridisme régional, « le besoin de créer en quelque sorte une justification théorique de ce qui, jusque-là, n'avait été qu'un ralliement instinctif aux opinions de la majorité ». Ainsi, on faisait reporter en arrière la tradition vivante et attribuer à certaines grandes figures du passé, c'est-à-dire les autorités relativement récentes au début, les Compagnons un peu plus tard et enfin Muḥammad lui-même dont « la *sunna* permettait de la sorte de placer la pratique idéale de chaque communauté de musulmans directement sous l'égide du Prophète » (1). Dans une religion caractérisée par l'absence de magistère et où toute personne compétente est autorisée à émettre son propre avis sur les questions les plus importantes et à jouer, ainsi, le rôle de législateur réel ou potentiel, il est normal que le recours à l'autorité apporte un minimum de garantie et de sécurité et qu'il stimule davantage pour la recherche de l'objectivité et de la cohésion.

En troisième lieu, nous pouvons relever le souci de respecter une certaine image d'un Dieu omniprésent et omniscient et qui, de par Sa Volonté, intervient dans tous les actes de l'homme. Par voie de conséquence, l'intervention de ce dernier se trouve d'autant diminuée et ses incursions dans le domaine de l'action religieuse ne sont permises que parce qu'elles sont légitimées et légalisées par un Texte de Dieu ou de Son Prophète. D'où ces précautions et ces règles dans le recours au consensus et au *qiyās*, ainsi que dans l'interprétation du Coran et l'authentification de la Tradition (2).

(1) J. Schacht, *Esquisse*, pp. 11, 26-9.

(2) Ce souci de recherche sur les rapports de l'homme avec son Dieu est naturellement partagé par les adeptes des autres religions monothéistes, aussi bien sur le plan livresque que dans les conversations savantes, voire courantes. A ce propos,

Nous remarquons ensuite un souci de logique, qu'on qualifiera d'interne pour ne pas dire formelle. Le Domaine de Dieu, qu'il soit inconnaissable *(ġayb)* ou qu'il soit connu par oui-dire *(samᶜ)* ou par transmission *(naql)* ou par stricte prescription *(tawqīf)*, se distingue nettement de celui de la raison *(ᶜaql)*. Une loi ou une preuve ou une information est soit divine, soit humaine, mais elle ne sera jamais l'une et l'autre à la fois. Si l'Islam est religion du bon sens et de l'évidence, sur le double plan des principes et de leur application, cela ne veut nullement dire que la raison peut se substituer à la religion. Pour un ẓāhirite comme Ibn Ḥazm, la raison n'a d'autre fonction que celle de reconnaître ses limites devant la Volonté et l'Omniscience de Dieu, pour aider l'homme à une parfaite obéissance. Pour un « finaliste », tel que Šāṭibī, elle ne peut jouer un rôle actif et tenter de percer les intentions du Législateur que pour aider l'homme à mieux accepter ses lois.

Enfin, nous touchons à un souci de logique universelle. L'*iǧmāᶜ* ne peut être validé rationnellement, car, on l'a vu, cela conduirait à admettre *ipso facto* le consensus juif ou chrétien. Ce qui, théoriquement, ne devrait pas poser de problèmes pour un musulman accordant sa créance aux autres religions révélées. Mais, en pratique, sa foi n'étant pas payée de retour, il ne peut concevoir d'autre solution que celle de la falsification *(laḥrīf)* des Testaments — pour ce qui touche à l'annonciation de la Prophétie de Muḥammad, en particulier — mais aussi celle de la caducité de l'unanimité réalisée, aussi bien par les chrétiens que par les juifs, au sujet de la véracité de cette Prophétie (1).

signalons comme témoignage intéressant cette émission « à bâtons rompus sur Dieu » de la Télévision Française (T.F.1) du 5/11/75 et à laquelle prirent part, entre autres, le cardinal de Paris et le grand rabbin de France. « Dans l'Ancien Testament, rapporte H. Fesquet dans son compte rendu, Dieu était bavard, ou, plus exactement, les auteurs du livre sacré faisaient parler Yahvé à tout bout de champ. Dans le Nouveau Testament, Jésus s'exprime au nom de son Père devenu avare de ses mots. Depuis, Dieu est silence, étrangement absent. Cette discrétion, scandaleuse aux yeux de certains, à laquelle l'archevêque de Paris a fait allusion, annonce que le temps de l'homme est arrivé. C'est-à-dire le temps de la recherche et de la création. Conformément à ce qui est dit dans la Genèse, l'homme soumet la Terre à ses désirs. » Voir le quotidien parisien *Le Monde* du 7/II/75.

(1) Ceci doit bloquer sérieusement tout dialogue authentique et fructueux entre

Nous en arrivons au dernier niveau, là où toutes les preuves deviennent, pour ainsi dire, inopérantes, qu'il s'agisse de preuves scripturaires ou rationnelles, ou enfin de simples preuves testimoniales, si on se place sur un autre plan, celui de la procédure judiciaire. Venons-en aux détails, à des cas dans lesquels il est très difficile, voire impossible d'avoir la preuve décisive qui emporte sa propre adhésion. On dirait que des considérations d'ordre psychologique, social, logique, voire métaphysique et éthique, bloquent tout le système de la preuve et l'empêchent de fonctionner.

Tout d'abord et pour ce qui est de la foi et de son caractère essentiellement intimiste, est-on fondé à faire un procès d'intention à un musulman dans le but avoué de le frapper d'excommunication *(takfīr)* ou de le considérer comme un simple innovateur *(tabdīʿ)* ? Nous savons par le Coran et la Tradition qu'il y a des hypocrites dans la Communauté musulmane. En cas d'*iǧmāʿ* réalisé par ses membres, aucun problème ne se pose au Croyant, puisqu'elle renferme, nécessairement, les bons Croyants dont l'exemple doit être suivi. Mais en cas de scission de la Communauté en deux groupes opposés — cas très probable dont traitent les juristes-théologiens — force nous est de nous abstenir de suivre l'un ou l'autre de ces deux groupes, puisque nous serons dans l'impossibilité de savoir lequel est dans le vrai (1). Ici, nous devons nous rendre à la sagesse d'un adage très classi-

les partisans de ces trois grandes religions. Dans cette période faste d'œcuménisme que nous vivons, les rencontres interconfessionnelles mettent généralement l'accent sur ce qui est de nature à rapprocher les religions concernées. Ainsi, on met souvent en lumière la mission qui incombe à ces dernières pour la reconstruction d'un monde qui serait débarrassé du matérialisme et de l'athéisme et où triompheraient les valeurs sublimes de la spiritualité.

On peut consulter à ce sujet le *Taqrīb* d'Ibn Ḥazm, p. 144 où il est affirmé avec force que le syllogisme impose aux juifs de croire à la véracité de la Prophétie de Muḥammad qui, sur le plan des miracles, se place sur un pied d'égalité avec Moïse.

Voir aussi *Adab al-muʿtazila ilā nihāyat al-qarn al-rābiʿ al-hiǧrī* (Caire 1969), pp. 226-7 ; l'auteur ʿA. Balbaʿ y rapporte un cas de polémique entre un juif et un jeune musulman au sujet de la Prophétie de Muḥ. Cf. J. Jomier, O.P., *Le Commentaire*, pp. 30-25. « Aussi, affirme-t-il, le musulman qui vénère Moïse et Jésus, qui croit qu'ils furent chargés de transmettre aux hommes un message divin, ne peut-il concevoir le Judaïsme et le Christianisme que sous l'aspect d'un Islam avant la lettre. » (*op. cit.*, p. 301).

(1) Voir, par exemple, Bāǧī, *Iḥkām*, f. 45r.

que, non seulement en milieu musulman, mais aussi en d'autres milieux dont celui de la religion chrétienne : « Nous rendons nos jugements en fonction de l'aspect manifeste des choses, et Dieu seul peut percer le secret des consciences *(naḥnu naḥkum bi-l-ẓawāhir wa-llāh aʿlam bi-l-sarāʾir)*. » (1).

Un autre cas similaire, celui de l'opposant au consensus de la Communauté. Peut-on le déclarer Impie *(kāfir)*, en fonction d'une Tradition fort célèbre : « Quiconque se place en dehors de la Communauté, ou s'en éloigne, ne serait-ce que la distance d'un empan, connaîtra une mort d'Impie de la période de la Ğāhiliyya ? » (2). Ibn Ḥazm le fait, « si toutefois, précise-t-il, la preuve est administrée qu'on a affaire à un vrai *iǧmāʿ*. » Mais cette condamnation demeure purement théorique, lorsqu'on pense à la conception très restrictive du consensus dans le système juridique ḥazmien. Le juriste ẓāhirite, lui-même, reproche à ses adversaires leur laxisme en admettant le consensus au niveau de la génération des savants et pense qu'ils ne doivent disposer d'aucun cas de vrai *iǧmāʿ* ; sinon ils auraient agi autrement en considération de cette sanction impitoyable (3). Son contemporain mālikite Bāǧī, sans aller jusqu'à prononcer le mot *kufr*, ne pense pas moins à la réalité de cette sanction. Mais, ajoute-t-il, encore faut-il être assuré qu'il ne manque à ce concert de savants aucune voix, sinon il faut déclarer l'absence de consensus, comme en a décidé la grande majorité des savants (4). Le ḥanbalite Ibn Taimiyya se réclame de la tradition des Anciens *(Salaf)* en préconisant, ici, une forme atténuée du *takfīr*, c'est-à-dire le *tabdīʿ* qui consiste dans une mise à

(1) Cet adage ne figure pas dans le *Muʿǧam* de Wensinck. Pourtant, plus d'un juriste le donne comme une Tradition authentique. Par ailleurs, le respect de cet adage n'a pas empêché la condamnation de Ḥallāǧ à la peine capitale. Mais on sait que les juristes contemporains du martyr ou postérieurs sont très partagés sur la valeur légale de ce jugement. Voir Massignon, *E.I.* 1, art. *Ḥallāǧ*.

Cf. R. Brunschvig, *La Preuve*, p. 175 ; dans le droit de procédure, en règle générale « la conviction intime du juge n'a pas à se faire jour ; s'il lui est prescrit de juger selon la vérité, cette vérité n'est guère, comme des théoriciens musulmans du moyen âge le reconnaissent, que probable et, somme toute, au sens plein, de for extérieur *(ẓāhir)*. »

(2) Voir *Muʿǧam* de Wensinck, t. I, p. 371, col. 2.

(3) *Marātib al-iǧmāʿ* (Caire 1357 h.), pp. 7-10.

(4) *Iḥkām*, f. 49r.

l'écart systématique du suspect. C'est que, fait-il remarquer à l'adresse d'Ibn Ḥazm, il se peut que le *ḫilāf*, sur le cas contesté par cet opposant, ne soit pas parvenu jusqu'à la connaissance de ce juriste ẓāhirite, bien qu'il existe, jouisse d'une notoriété suffisante et qu'il soit mentionné dans plus d'un ouvrage. Naẓẓām, note-t-il encore, quoiqu'il déclare son opposition au consensus comme preuve juridique, n'est pas pour autant taxé d'Infidélité, ni par Ibn Ḥazm et ni par les autres savants (1).

Nous voilà déjà devant un phénomène intéressant et qui réapparaîtra, lorsque nous traiterons, dans le domaine de la procédure et du *fiqh* à proprement parler, du témoignage requis en matière d'adultère. Il s'agit de l'extrême sévérité de la peine à appliquer en cas de *takfīr*. La solution légitime imaginée par les juristes-théologiens consiste à reconnaître la quasi-impossibilité d'asseoir l'accusation sur des bases solides et de l'étayer par des preuves irréfragables. Intenter un procès d'intention, aussi bien que réaliser un cas d'*iǧmāʿ*, suppose une part de subjectivité et d'interprétation personnelle telle que le juriste et le magistrat préfèrent souvent établir un constat de doute ou d'absence de preuves (2).

Donc, pour l'adultère — sur le châtiment duquel le Coran reste assez laconique, si ce n'est pour proclamer que l'esclave mariée *(muḥṣana)*, coupable de turpitude, encourt la moitié du tourment infligé aux femmes libres mariées, en l'occurrence et nécessairement autre chose que la peine de mort par lapidation — (3) la Tradition se prononce très nettement pour la peine capitale. Ici, on ne relève aucune discrimination et la sanction est la même, qu'il s'agisse de musulmans ou de juifs, de jeunes ou de vieux, de personnes de condition libre ou de condition servile (4). Rappelons que, pour la simple fornication, aussi

(1) *Naqḍ marātib al-iǧmāʿ*, édit. en marge des *Marātib* d'Ibn Ḥazm, p. 11.

(2) Cf. Ġazālī qui pense « qu'on ne saurait en effet qualifier un homme d'infidèle pour avoir enfreint l'*iǧmāʿ*, et cela en raison de la nature de l'*iǧmāʿ* », lequel ne peut être considéré que comme « un accord sur une opinion qui a fait l'objet d'une discussion doctrinale *(raʾy naẓarī)* », *apud*, H. Laoust, *Politique*, p. 355.

(3) *Coran*, IV, 25. Toutefois, dans le verset 15 de cette sourate, Dieu ordonne aux musulmans dont les épouses ont été reconnues coupables de ce délit par le témoignage de quatre d'entre eux, de les retenir dans leurs demeures jusqu'à ce que la mort les rappelle ou qu'Il leur ouvre une voie quelconque.

(4) Wensinck, *Muʿǧam*, t. II, pp. 228 et 346.

bien le Coran que la Tradition prescrivent la flagellation de cent coups de fouet, quitte à réduire le nombre de moitié, si on a affaire à des coupables de condition servile (1).

Mais pour notre travail, le problème ne nous intéresse que sous l'angle du témoignage et de la conviction du juge. On sait que, pour la circonstance, il est requis le témoignage de quatre personnes, connues pour leur honorabilité sociale, qui déclarent de la manière la plus nette et la plus précise avoir été les témoins de l'accomplissement de l'acte sexuel. Si cette dernière règle n'est pas respectée, il ne peut s'agir que d'accusation calomnieuse d'inconduite *(qaḏf)* dont le responsable sera flagellé de quatre-vingts coups de fouet (2). En plus de ces indications du Coran et de la Tradition, il faut citer un précédent dont Muḥammad eut à connaître et qui, en la circonstance, prend valeur de doctrine. Il s'agit de Mā'iz qui vint trouver le Prophète pour lui avouer son crime et lui demander l'application de la Loi. Par trois fois, Muḥammad détourna son visage et refusa de l'écouter. Mais à la quatrième reprise et s'étant assuré de l'état mental du prévenu et de son entière responsabilité, il ordonna la mort par lapidation. La Tradition rapporte que Mā'iz ayant réalisé l'extrême gravité de ses déclarations, voulut prendre la fuite ; mais, il fut poursuivi et exécuté ; et le Prophète de prononcer alors la phrase que l'on sait : Pourquoi ne l'aviez-vous pas abandonné à son sort ? Il se serait repenti et Dieu l'aurait assisté dans son repentir ! » (3).

Si nous portons nos regards sur un pays où la loi islamique est encore appliquée dans son intégralité, en l'occurrence le Royaume de l'Arabie Saoudite, nous pouvons y relever, pour le débat qui nous intéresse ici, des indications qui confirment

(1) *Op. cit.*, pp. 346-8. *Coran*, XXIV, 2.

(2) *Coran*, XXIV, 4.

(3) Voir à ce propos l'excellent article de B. Carra De Vaux (J. Schacht) in *E.I.* (2), *Ḥadd* ; l'accent y est mis sur la forte tendance « à restreindre autant que possible le champ d'application des peines de *ḥadd*, sauf pour le *qaḏf* » ; ce qui restreint d'autant le *ḥadd* de la fornication et de l'adultère. De plus, les auteurs remarquent judicieusement « qu'il est considéré comme plus méritoire de dissimuler des fautes passibles de *ḥadd* que d'en fournir les preuves ». Mieux encore, notent-ils, l'aveu d'une faute impliquant un *ḥadd* peut être retiré et il est même recommandé au cadi de suggérer à l'auteur de l'aveu cette possibilité, sauf en cas de *qaḏf*.

bien cette idée de blocage des preuves. Un tout récent rapport publié par le gouvernement du Royaume reproduit, en résumé, le compte rendu du colloque de Riad de mars 1972 auquel participèrent du côté saoudien les plus hautes autorités religieuses du pays et du côté européen des personnalités très éminentes de l'Université et du Barreau. Le problème des sanctions et des peines légales fut soulevé, entre autres problèmes, par la délégation européenne, et les savants du Royaume purent apporter les précisions suivantes dont nous ne retenons que ce qui touche à l'adultère. Tout en reconnaissant la dureté et la sévérité de la peine appliquée, ils mirent l'accent, tout d'abord, sur sa finalité : « On doit savoir à ce sujet que cette sanction dure a été prescrite tout au début du Message islamique ; il y avait alors à faire passer la société d'un régime où régnait dans de nombreux milieux la liberté sexuelle totale et qui, de ce fait, créait la plus entière confusion en ce qui concernait la paternité, à un régime qui disciplinait l'instinct de procréation et n'autorisait son exercice que dans le cadre de la légitimité. » (1). On parla, ensuite, de l'extrême rareté des cas où cette sanction fut appliquée, — en quatorze siècles, il est malaisé d'en compter quatorze ! — et chaque fois la preuve fut administrée, non par la déposition de quatre témoins oculaires, mais par le libre aveu du criminel « qui tint à se purifier durant cette vie pour éviter les châtiments qui l'attendaient dans l'autre » (2). Et la délégation de souligner, enfin, l'intérêt de cette sanction de pure dissuasion, peut-on dire, « dans un milieu où la crainte de Dieu suffit pour empêcher la perpétration de ce crime et partant pour empêcher l'application du châtiment » (3).

Il est donc intéressant, nous semble-t-il, de noter cet équilibre bienfaisant et bienvenu entre le système des sanctions et des peines jugé par trop sévère, — y compris par ceux qui l'appliquent jusqu'à nos jours — et les limitations paralysantes qu'imposent au système de la preuve les exigences de la procédure

(1) *Colloques sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam*, Beyrouth 1974, p. 29.

(2) *Op. cit.*, pp. 29-30.

(3) *Op. cit.*, p. 31.

pénale ou criminelle. En somme, il ne reste d'autre voie possible que celle de l'aveu *(iqrār)*, ce qui n'est point négligeable dans un pays profondément religieux, où la Loi garde toute sa force de dissuasion psychologique et où le coupable se considère coupable devant Dieu et sa conscience religieuse, avant de l'être vis-à-vis de la justice des hommes.

A côté de cette notion de châtiment disproportionné, il y en a une autre qui semble avoir joué un rôle non moins paralysant, c'est celle de « l'équivocité », notion très proche du doute qui déclenche l'abstention. Il s'agit de quelque chose à mi-chemin entre le licite manifeste *(ḥalāl bayyin)* et l'illicite manifeste *(ḥarām bayyin)*, comme le définit une Tradition célèbre, ou si l'on veut, on le situera entre la vérité certaine et l'erreur évidente. Déjà cette notion fut évoquée par le Prophète pour demander aux musulmans d'y recourir au besoin, en vue de surseoir à l'exécution des peines légales *(Idra'ū-l-ḥudūd bi-l-šubuhāt)* (1). Mais dans le développement qui suit, nous allons la voir mise en avant, grâce à des considérations d'ordre interconfessionnel, logique, doctrinal, éthique social et socio-économique.

On sait que l'Islam accuse les gens du Livre d'avoir falsifié *(taḥrīf)* leurs Écritures sur un nombre de points essentiels dont le plus important est celui de l'annonce de la venue de Muḥammad. Devant la difficulté de distinguer l'authentique du falsifié, ce dernier disait : « Nous n'approuvons pas et nous ne démentons pas, mais nous proclamons que Dieu est le plus savant. » (2).

En matière de recherche de la vérité, certains soutiennent que toute personne qualifiée pour le faire *(muǧtahid)* a nécessairement raison *(muṣīb)* (3). Mais d'autres affirment que la vérité

(1) Voir Wensinck, *Mu'ǧam*, racine *š ḥ d*. Ibn Ḥazm dans le *Muḥallā*, t. IX (Caire 1351), p. 428, conteste l'authenticité de ce *ḥadīṯ*. Les auteurs de l'art. *Ḥadd* précité dans le présent travail, tout en parlant d'une « tradition attribuée au Prophète », n'en signale pas moins « une forte tendance » qu'elle exprime.

(2) J. Jomier, O.P., *Le Commentaire*, p. 302. L'auteur note que le musulman se méfie de la Bible et du Nouveau Testament dans leur « état actuel », les soupçonne d'altération, mais qu'en pratique, fidèle à ce conseil du Prophète, il agit comme s'ils n'existaient pas.

(3) Pour les positions divergentes des juristes au sujet de cet adage, voir H. Laoust in *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taqī-D-Dīn Aḥmad b. Taimiyya*, Caire 1939, pp. 228-9 et note 1 ; voir aussi de lui *La Politique*, p. 182.

est bel et bien une *(al-ḥaqq fī wāḥid)* et en arrivent à poser ce cas pratique : deux personnes en désaccord dont l'un allègue et l'autre nie ; chacun, donc, doit fournir sa preuve ; mais il est impossible qu'ils le fassent, tous les deux à la fois, valablement ; si un seul y parvient la problème se trouve résolu ; il se peut aussi que tous les deux déclarent leur impuissance à convaincre ou même à démontrer. Ibn Ḥazm qui soulève ce problème et qui par ailleurs (1), condamne toute sorte de scepticisme *(ṭakāfu' al-adilla)* pense que la seule possibilité qui reste est celle de l'expectative (2).

On connaît l'adage classique qui enseigne que « la preuve manifeste *(bayyina)* incombe à celui qui allègue et le serment *(yamīn)* incombe à celui qui nie » (3). Mais, on sait aussi qu'il n'est valable que pour rendre un jugement dans une affaire portée devant un juge, c'est-à-dire pour les *aḥkām* et la *šahāda*, alors que dans une polémique dogmatique ou profane, les deux parties sont tenues de fournir, chacune de son côté, la preuve scripturaire ou rationnelle de ce qu'elle avance. Voici, d'ailleurs, comment procède Bāǧī pour démontrer la validité de l'adage dans une affaire de remboursement de dette, démonstration qui prouvera bien qu'on est, encore, en face d'un autre cas de blocage du système de la preuve. « S'acquitter d'une dette à l'égard d'un créancier est un acte de nature à connaître une exécution dans un laps de temps non particulier *(maḫṣūṣ)*, mais plutôt dans une période durable et permanente ; de ce fait, il est possible que le débiteur ne s'acquitte de sa dette qu'en présence de témoin *(bayyina)*, alors que le double acte de non-paiement par l'un et de non-perception par l'autre doit connaître une exécution indépendante d'un moment particulier. Ainsi donc, il devient impossible à la partie qui nie d'administrer la preuve et de fournir le témoignage en vue de démontrer que la partie qui allègue ne lui a jamais remis quoi que ce soit et à aucun moment de sa vie. » (4).

(1) *Al-Faṣl fī l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal* d'Ibn Ḥazm, t. V, pp. 119-36, Caire 1321 h.

(2) *Al-Iḥkām*, t. I, p. 76.

(3) R. Brunschvig, *La Preuve*, pp. 177-8,

(4) *Iḥkām*, ff. 90v-91r.

Nous arrivons au domaine de la preuve testimoniale proprement dite où notre propos sera très bref, tout d'abord à cause des excellentes études déjà consacrées à ce sujet (1) et puis pour ne pas perdre le fil de notre démonstration. Passons rapidement sur les conditions requises pour être admis en qualité de témoin valable et qui relèvent d'une certaine éthique universelle. Il est normal qu'on exige l'aptitude morale (honorabilité sociale, non-condamnation à des peines légales pour délit de vol ou de fornication ou crime de trahison), et l'aptitude physique (non-cécité, majorité). De même et dans une perspective de société médiévale, il est assez normal que l'aptitude sociale s'attache à la condition de liberté, d'appartenance à la confession officielle du pays, mais aussi à la classe dominante, celle des citadins (2). Toutefois, il faut noter, avec intérêt, que d'autres conditions relèvent d'une éthique caractéristique des sociétés musulmanes et qu'elles répondent plutôt à des scrupules religieux *(wara')*, louables en soi, mais qui trouveraient difficilement leur place dans un système de droit de type classique. C'est ainsi que « des juristes, parmi lesquels les mālikites sont sur ce point les plus rigoureux, ont ajouté comme motif de reprochabilité le discrédit public qui s'attache à divers métiers honnêtes mais décriés (tisserand, tanneur, vantouseur) » (3). Notons encore — et c'est un comble ! — qu'Ibn al-Ḫaṭīb (776/1374), le fameux vizir et écrivain grenadin, pousse le scrupule jusqu'à assimiler à ces métiers celui de notaire (4).

(1) De R. Brunschvig, *La Preuve* déjà cité ; ajouter de lui aussi *E.I.* 2, art. *Bayyina* ; ne pas oublier l'étude très fournie de E. Tyan, *Le Notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman*, in *Annales de la Faculté de Droit de Beyrouth* (Univ. de Lyon) n° 2, 1945. De lui également l'art. *'adl* de l'*E.I.* (2).

(2) Voir Wensinck, racine *š h d*. On y remarque aussi des Traditions qui réhabilitent le voleur repenti comme témoin valide, ou admettent le témoignage des enfants, ou enfin celui des gens du Livre, mais à l'encontre de leurs coreligionnaires, en l'occurrence juifs contre chrétiens. A noter aussi que le témoignage de l'esclave homme ou femme est admis en faveur de son maître. R. Brunschvig pense qu'il faut rapprocher l'irrecevabilité du témoignage du nomade contre le citadin de celle qui empêche un ennemi de témoigner, l'une et l'autre, d'ailleurs, entérinées par certains juristes et il souligne l'intérêt du phénomène pour l'histoire sociale. *La Preuve*, p. 181.

(3) *La Preuve*, p. 180, et surtout *Métiers vils en Islam* du même auteur, *Studia Islamica*, fac. XVI, Paris 1962, pp. 41-60.

(4) Voir A. M. Turki, *Lisān al-Dīn b. al-Ḫaṭīb juriste dans son œuvre inédite Muṭlā l-ṭarīqa fī ḏamm al-waṯīqa, Arabica*, fasc. XVI, Leiden 1969, pp. 196-8.

Des juristes et parmi les plus notoires, tels Ibn Rušd, le grand-père du philosophe (520/1126), dans la chasse qu'ils livrent aux innovateurs, en arrivent à récuser le témoignage d'un tel et d'un tel pour la simple raison qu'ils sont ẓāhirites, par exemple, même si, par ailleurs, ils ont la réputation de compter parmi les gens de bien (1). Terminons cette série de cas d'irrecevabilité du témoignage et de leur motivation, par un autre cas où la Tradition présente Muḥammad comme ayant des préventions contre une certaine forme de rhétorique. Il lui arrive, reconnaît-il, de se laisser impressionner par la qualité exceptionnelle d'une plaidoirie et de rendre un jugement partial en conséquence (2).

* * *

Faut-il souligner, plus qu'il ne l'a été fait jusqu'ici, le caractère de lieu commun de toute dissertation portant sur l'opposition *naql* et *ʿaql*. Tout en partant de l'évidence de ce « couple oppositionnel », nous avons, à l'aide d'exemples précis et typiques, tenté d'analyser la fonction des deux termes, l'étendue de leur champ d'action, ainsi que ses limites, et de caractériser leurs rapports réciproques, rapports fondés sur une échelle de valeurs essentiellement islamiques. Mais, pour autant qu'il nous a été possible de le faire, nous n'avons pas perdu de vue tout l'intérêt qu'il y a à situer cette étude d'ensemble dans un contexte psycho-social, moral et métaphysique.

Certes, il s'agit d'un cas qui touche de très près à la logique, ou pour mieux dire à cette logique universelle et sans frontière entre les civilisations dont parle Ibn Ḥazm dans son *Taqrīb* (3) et dont R. Brunschvig souligne toute la valeur méthodologique dans un de ses articles précités (4). Mais cette vocation certaine

(1) Le juriste, en réponse à une question qui lui est adressée d'Alméria, fonde son *fatwā* sur le caractère de *biḍʿa* de l'annulation du *qiyās*, comme un des fondements théoriques de la Législation. Voir son manuscrit de la B. N. de Paris, n° 1072, *Maǧmūʿa fī l-fatāwā*, ff. 163r-164v.

(2) *Al-Iḥkām*, t. I, p. 131. *Innakum taḫtaṣimūn ilayy wa innamā anā bašar, wa laʿalla aḥadakum an yakūn alḥan bi ḥuǧǧatih min al-ʾāḫar, fa-aqḍī lahu ʿalā naḥw mā asmaʿ*. Voir Wensinck, racine *ḥ ǧ ǧ (Muʿǧam)*.

(3) *Taqrīb*, p. 17.

(4) *Pour ou contre*, p. 191.

à l'universalisme ne nous a pas détourné — loin de là ! — de la sollicitude à accorder à toutes sortes de préoccupations et de motivations qui ressortissent plutôt à une certaine logique interne religieuse de sociétés et de civilisations typiquement musulmanes. Le système de la preuve, lorsqu'il fonctionne normalement, suit une trajectoire universelle ; mais lorsqu'il se bloque, il subit le contrecoup de tout un ensemble de handicaps et d'empêchements inhérents à un ordre social et à un système juridique, unis tous deux dans une étroite dépendance de cause à effet.

Ceci devrait nous inciter à plus de circonspection et de modération dans nos jugements, à défaut de quoi ils ne seraient que de peu de valeur. Ainsi, pourrait-on résister à la tentation qui nous ferait juger le juridisme musulman de plus ou moins logique, ou ses motivations, sa méthodologie et sa finalité de plus ou moins rationnelles.

Certes, il faut tenir compte de ce souci constant et louable en soi qu'ont les musulmans contemporains de se situer toujours par rapport à l'Autre, en l'occurrence l'Occidental, européen ou américain, et à aspirer à prendre la place qui devrait leur revenir sur le plan de l'universalisme, du moins dans son aspect le plus développé. Mais le danger qui guette constamment ce chercheur musulman, du point de vue psycho-socio-culturel, est réel et non négligeable. Il est d'autant plus important que ce souci se double d'un sentiment d'infériorité vis-à-vis de cultures plus développées que la sienne qu'il vit présentement, et d'un complexe de culpabilité à l'égard de celle qu'il avait connue dans le passé, complexe accompagné d'une volonté délibérée de la négliger, voire de la condamner dans ses fondements essentiels, sans lesquels elle n'aurait pas pu survivre, ni évoluer dans un cadre harmonieux, solide et enrichissant.

La nécessité de réformer telle ou telle pièce du système juridique, imposée soit par un constat d'échec dans l'application, soit par un déphasage flagrant entre l'historique et le doctrinal, peut aller de pair avec une autre nécessité non moins évidente, celle de revaloriser ce système en l'étudiant, davantage encore, dans sa dynamique et son souci, plus que millénaire, de répondre à des besoins à l'échelle d'une grande civilisation. Ceci est non

seulement valable pour le *fiqh* et sa méthodologie juridique, mais également pour toutes les autres branches du savoir islamique.

Cependant, l'historien — des idées s'entend —, lorsqu'il se fait résolument conservateur, ne risque-t-il pas de freiner une évolution, aussi inévitable qu'indispensable, et de retarder une société, lancée dans sa course effrénée dans le sens de l'Histoire ? Si c'était vrai, ce ne serait pas si mauvais, lorsqu'on pense à la valeur toute relative de tout apport de civilisation et à son caractère spécifique, sans parler de toute sorte de difficultés techniques et pratiques que suscite toute transplantation dans le sol d'une civilisation étrangère.

Abdel Magid TURKI
(Paris)

SURNATUREL PRODIGES PROPHÉTIQUES ET INCUBATION DANS LA VILLE DE L'ENVOYÉ D'ALLÂH

La littérature musulmane a consacré de nombreux ouvrages aux *Ḫaṣâ'iṣ ar-rasūl* (privilèges et prérogatives du Prophète), et aux *Amârât* ou *Dalâ'il an-nubuwwa* (indices de la prophétie). Les plus célèbres de ces traités sont dus à deux auteurs šâfi'ites du XI^e^ siècle : le doctrinaire et politicien al-Mâwardî (m. 450/1058), et le Traditionniste Abû Bakr al-Bayhaqî (m. 458/1066). Les auteurs postérieurs se plurent à reprendre les ouvrages « classiques », en y rajoutant des narrations merveilleuses, bien au goût des masses populaires de l'Islâm de basse époque. C'est à une de ces œuvres tardives que nous nous attachons dans le présent article.

Originaire d'Égypte, où il naquit en 844/1440, Abû l-Ḥasan 'Alî as-Samhûdî y acquit une formation šāfi'ite et mystique, sous la conduite de son père qui était cadi. Établi à Médine en 873/1468, il en devint une éminente autorité théologique, juridique et historique. On lui attribue la formation d'une génération de docteurs des villes saintes de l'Arabie. Une notable partie de ses écrits furent brûlés lors de l'incendie qui ravagea Médine en 886/1481.

As-Samhûdî mourut en 911/1505, la même année qu'as-Suyûṭî, lui aussi šâfi'ite égyptien, et le plus illustre polygraphe que les lettres arabes aient connu.

Le *Wafâ' al-Wafâ bi-aḫbâr dâr al-Muṣṭafâ* (1), vaste monographie sur Médine, depuis les temps préislamiques jusqu'au XVe siècle, est un abrégé d'une œuvre encore plus monumentale, le *Wafâ*, détruite par le feu.

L'ouvrage semble avoir été écrit à l'instigation du sultan Qâ'iṭbây, maître de l'Égypte et de la Syrie, de 1468 à 1495. Très forte personnalité, et le plus prestigieux des Mamlûks Burğites, Qâ'iṭbây se considéra comme le premier des princes musulmans de son temps. Après un siècle et demi d'interruption, il remit en honneur la tradition qui voulait que les maîtres de l'Égypte se rendissent en pèlerinage solennel au Ḥiğâz, et y jouassent le rôle de protecteurs des Lieux Saints. Samhûdî l'accueillit en 884/1479, et lui dédia le *Wafâ'*, dans lequel il signale les nombreuses aumônes et les libéralités du sultan à l'endroit des hommes de religion et des sanctuaires de l'Islâm (2).

* * *

Les travaux d'E. Doutté (3), d'E. Westermarck (4), de J. Chelhod (5), de J. Henninger (6) et surtout de T. Fahd (7), ont montré combien étaient grandes, dans la mentalité musulmane, les survivances du paganisme arabe ou des pratiques qui avaient eu cours dans les contrées qui allaient constituer le domaine de l'Islâm. Magie et religion, toutes deux centrées sur le surnaturel, ont coexisté dans l'univers mental des Arabes, avant comme après l'apparition de l'Islâm. Tant la Révélation (8)

(1) Éd. M. Muḥyî d-dîn ʿAbd al-Ḥamîd, 4 vol., Le Caire, 1373-4/1954-5 = *Waf.*

(2) *Waf.*, pp. 1, 636-47, 710 sq.

(3) *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909 = *Magie.*

(4) *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, trad. fse, Paris, 1935.

(5) *Le sacrifice chez les Arabes*, Paris, 1955 ; *R.H.R.*, 1955, pp. 66-86 ; *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, 1965. Sa thèse fondamentale est que l'Islâm « ramène toutes les forces occultes infra ou extra-terrestres à Dieu ».

(6) Voir surtout ses contributions à la revue *Anthropos* (Fribourg).

(7) *La divination arabe*, Leyde, 1966 = *Divination.*

(8) *C.*, *57/XX*, 59/57 sq. ; *58/XXVI*, 33/34 sq. ; *63/XLIII*, 48/49 ; *81/XXVIII*, 48 ; *86/X*, 77/76 sq. ; *89/VII*, 106/109 sq. ; *93/II*, 96/102 (magie licite de Salomon ; sorcellerie illicite des démons, et des deux anges déchus : Hârût et Mârût). Les références renvoient à la traduction de R. Blachère, Paris, 1949, 1951.

que la Tradition (1), ont fait une large place au *siḥr* (2), reconnu comme une réalité *(ḥaqîqa)* et un dogme. La place de la divination fut, elle aussi, considérable. Reprenant une formule de T. Fahd, nous dirons que « la divination arabe est la souche, ou du moins, le premier échelon de la prophétie. Nulle discontinuité ne rompt ces deux concepts complémentaires dont le second apparaît comme l'épanouissement du premier » (3). Les biographes de l'Apôtre sont unanimes à déclarer que celui-ci avait recours aux sorts *(aqra'a/qur'a)* pour l'attribution des parts (*sahm* : terme qui connote la flèche, le sort, la part) de butin, ou pour le choix de celle parmi ses épouses qui l'accompagnerait lors de ses déplacements et expéditions.

De la longue énumération de faits prodigieux relatés par as-Samhûdî dans son *Wafâ'*, il est aisé de dégager des phénomènes portant l'empreinte des survivances païennes et orientales.

Il était de tradition, chez les Arabes de la Gentilité, de conjurer les maléfices, et surtout les épidémies, par dix braiements d'âne successifs *(ta'šir)* (4). Telle était la coutume chaque fois que l'on pénétrait dans Médine. En effet, le climat humide qui avait valu à l'oasis sa fertilité, était également à la source du « mal de Médine » (5). L'ancienne croyance arabe dans les vertus du braiement d'âne, pour écarter le démon, s'est maintenue dans le monde musulman (6) ; tant est grande la conviction — étayée par un *ḥadîṯ* — que l'âne brait quand il aperçoit un démon. Autre croyance païenne : celle de la métamorphose du génie malfaisant en animal. Le *Ġûl* (La Goule), démon redoutable, souvent féminin, craignait par-dessus tout d'être interpellé par une formule magique. L'invocation coranique

(1) Voir Wensinck, *Concordances et Indices de la Tradition Musulmane*, t. II, pp. 434-5.

(2) Voir *E(ncyclopédie de l')I(slâm)*, IV, pp. 425-35 (Macdonald).

(3) *Divination*, p. 521. Voir également p. 63 : « La divination sans intermédiaire n'est autre, au terme de son évolution, que la prophétie ».

(4) *Waf.*, pp. 59, 1223. L'auteur cite un poème qui attribue cette croyance magique à « la religion des Juifs ».

(5) Probablement ce même paludisme qui devait emporter Muḥammad en 632.

(6) Cf. *Magie*, pp. 63, 353-4 ; *Divination*, pp. 446, 500 ; *E.I.*, n(ouvelle) é(dition), III, p. 406 (J. Ruska).

conjurait ses méfaits (1). Samhûdî relate que le *Ġûl* volait et endommageait les fruits récoltés par un Musulman. Celui-ci s'en ouvrit au Prophète, qui lui conseilla d'invoquer le Seigneur et Son Envoyé, afin de domestiquer le génie. Ce qu'il fit avec succès (2).

Les phénomènes cosmiques rattachés à la lumière, aux ténèbres, et au Soleil, ont également leur place dans le *Wafâ'*. Lorsque Muḥammad quitta la Mekke, l'obscurité s'abattit sur la ville, au point qu'on ne pouvait rien distinguer. Lorsqu'il parvint à Médine, celle-ci fut inondée d'une lumière intense et exceptionnelle (3). Le jour où Ibrâhîm, le fils de l'Apôtre, mourut, le soleil s'éclipsa (4). On relate qu'un jour l'Envoyé reçut la Révélation, la tête posée sur les genoux de 'Alî. Le soleil se coucha sans que 'Alî ait eu le temps d'accomplir la prière de l'après-midi *('aṣr)*. Muḥammad adressa alors une invocation au Seigneur, et l'astre parut à nouveau dans le firmament, pour permettre au futur calife de remplir son devoir rituel (5). A la mort du Maître, Médine fut enveloppée dans les ténèbres (6). Plus tard, le calife Mu'âwiya voulut transférer à Damas, sa capitale, la chaire du Prophète, laquelle n'avait jamais quitté la mosquée de Médine. Alors le soleil s'éclipsa, les ténèbres envahirent la ville, les étoiles apparurent en plein jour, et une forte bourrasque se déchaîna. Ce qui contraignit l'Umayyade à renoncer à son sacrilège projet (7).

Le déchaînement brutal des éléments de la nature, à titre de purification, est une constante de la pensée sémitique. Aussi Samhûdî voit-il dans le tremblement de terre et l'incendie qui frappèrent Médine en 654/1256, une admonestation divine, une double condamnation des ornements superflus affectant la Mosquée sainte, et de l'emprise des « hérétiques » sur la ville de l'Envoyé d'Allâh (8). Il rappelle, à l'occasion, qu'en cette

(1) Cf. *E.I.*, n.e., II, pp. 1103-4 (Macdonald/Pellat).
(2) *Waf.*, p. 957.
(3) *Ibid.*, p. 263.
(4) *Ibid.*, p. 310.
(5) *Ibid.*, pp. 822-3.
(6) *Ibid.*, p. 263.
(7) *Ibid.*, pp. 398-400.
(8) *Ibid.*, pp. 142, 151, 598 sq. L'auteur se montre d'une rigueur extrême à l'égard des « hérétiques ». Il semble approuver l'initiative du sultan mamlûk

même année 1256, le Tigre déborda à Bagdad, en guise d'avertissement céleste. Vain signal, puisque deux ans plus tard on assiste à l'entrée des Mongols dans la capitale impériale, avec tous les malheurs qui s'ensuivirent.

Lors du second incendie de Médine, en 886/1481, des pluies diluviennes s'abattirent également sur la Mekke. L'auteur mentionne des manifestations surnaturelles (1), marques de l'intervention divine, et voit dans l'ensemble de ces événements une réprimande adressée par Allâh et Son Messager, à la Communauté, pour les entorses aux prescriptions de la Religion, qu'elle avait tolérées (2). Ainsi, ajoute Samhûdî, fut purifié le sanctuaire de l'Apôtre (3).

Autre thème antique : celui des vertus magiques de l'anneau-talisman. Après la mort du Prophète, son anneau *(ḫâtam)* était échu à ses successeurs. Comme l'anneau de Salomon (4), le sceau de Muḥammad était doté d'une part de surnaturel *(sirr)*. Juste au milieu de son califat, ʿUṯmân fit tomber l'anneau dans le puits de Arîs (5), et ne le retrouva plus. Ce fut le départ

Ğaqmaq (1439-53) qui ôta aux Šîʿites le droit de procéder à leurs cérémonies funèbres dans la mosquée de Médine (p. 533). Plus loin, il signale l'apparition miraculeuse, sur les murs de la mosquée après l'incendie, d'inscriptions poétiques affirmant que le feu était venu purifier les lieux souillés par les Ḫârigites, lesquels s'étaient permis d'y insulter la mémoire des Compagnons du Prophète. Samhûdî rappelle qu'à l'époque de l'incendie, la ville et le sanctuaire étaient sous la tutelle des Šîʿites (p. 600).

(1) Vol de grands oiseaux blancs autour du feu, comme pour l'empêcher de se propager ; rêves prémonitoires ; dôme de la Mosquée préservé bien que construit avec un matériau particulièrement inflammable ; tombeaux de l'Envoyé et de ses plus proches Compagnons protégés...

(2) Il cite, à ce propos, *C.*, *74/XVII*, 61/59 : « ...Nous n'envoyons les signes que pour effrayer » et *82/XXXIX*, 18/16 : « ...Par cela, Allâh fait peur à Ses serviteurs». « O Mes serviteurs ! soyez pieux envers Moi ! »

(3) *Waf.*, pp. 633 sq.

(4) Samhûdî, lui-même, établit un parallèle avec Salomon. On sait que pour l'Islâm (cf. *C.*, *61/XXXVIII*, 35/36 sq. ; *67/XXI*, 81-2 ; *69/XXVII*, 15 sq. ; *87/XXXIV*, 11/12 sq. ; *93/II*, 96/102), Salomon est, par excellence, le prophète-magicien. Allâh le gratifia d'un exceptionnel pouvoir ésotérique, qui le rendait maître des hommes, des animaux et des esprits.

(5) Salomon avait perdu son anneau-talisman dans la mer, en châtiment de son retour provisoire à l'idolâtrie. Cette privation de l'anneau magique entraîna celle du royaume. Ensuite le Seigneur lui pardonna, et lui restitua l'anneau et le trône. Voir *E.I.*, IV, pp. 557-8 (J. Walker) ; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, 1969, pp. 372-5.

du Grand Schisme qui devait affecter le proto-Islâm, et entraîner, à jamais, la rupture de l'unité communautaire (1).

Après la Bible (2), le Coran porte témoignage de l'ambivalence entre vents et messagers divins (3). Samhûdî nous rapporte un événement ressortissant à la divination météorologique. Au retour du raid contre les Banû Muṣṭaliq, Muḥammad fut prévenu, par un vent violent, de la mort à Médine d'un important chef des « Politiques/Hypocrites » *(al-munâfiqûn)*, dénommé Rifâ'a b. Zayd b. at-Tâbût. Le vent ne cessa de souffler, nous dit l'auteur, qu'après l'enterrement de « l'ennemi d'Allâh » (4).

Lors de la bataille de la Tranchée, le Maître adressa une invocation au Seigneur, pour obtenir Son soutien. L'archange Gabriel vint annoncer aux Fidèles qu'Allâh enverrait un vent violent contre « les Factions » (5).

La Sîra nous rapporte que l'Apôtre avait coutume de tirer présage des noms des régions et des tribus qu'il parcourait (6). Samhûdî nous cite de fréquents exemples de noms de bon augure donnés, par l'Apôtre, à des lieux défavorisés dans leur appellation, dans la ligne des omens onomatomantiques qui avaient cours chez les anciens Arabes (7). Un jour, se trouvant à la croisée de chemins conduisant à Ḫaybar, Muḥammad écarta tous ceux dont le nom pouvait apparaître de mauvais augure pour l'issue de son entreprise (8).

D'ailleurs, aux yeux de l'Envoyé d'Allâh comme de tous les Arabes, un territoire pouvait être de caractère faste ou néfaste. Nous verrons, plus loin, que Médine était une « terre choisie ». Le Maître avait coutume de dire à ses Compagnons : « Le mont Uḥud aime les Fidèles et leur Apôtre » (9). Commentant cette affirmation. Samhûdî tient, en substance, le raisonnement

(1) *Waf.*, pp. 944 sq.
(2) *Psaumes*, CIV/4a : « Des vents, il fait ses messagers ».
(3) *C.*, *68/XXV*, 50/48 ; *69/XXVII*, 64/63 ; *76/XXX*, 45/46 ; *105/XXXIII*, 9.
(4) *Waf.*, pp. 1322-3.
(5) *Ibid.*, pp. 832-3. Probable allusion à *C.*, *105/XXXIII*, 9.
(6) Sur le *fa'l*, voir Fahd, *Divination*, pp. 450 sq., *E.I.*, n.e., II, pp. 777-9.
(7) *Waf.*, pp. 982-3, 1158-9, 1202.
(8) *Ibid.*, p. 1304.
(9) *Ibid.*, pp. 925 sq., 1270.

suivant : de même que le Seigneur a distingué, parmi les habitants de Médine, les Croyants des « Politiques/Hypocrites » abhorrés, Il a établi, dans la région médinoise, des lieux fastes et d'autres néfastes. Le mont Uḥud fait partie des premiers ; le mont ʿAyr des seconds. C'est à ʿAyr que s'établirent les *Munâfiqûn*, lorsqu'ils rompirent avec l'Envoyé d'Allâh (1). Ibn Mâğa rapporte un *ḥadîṯ* selon lequel « Uḥud se dresse sur un bassin (dont la source se trouve) au Paradis ; et ʿAyr se dresse sur un bassin (prenant source) dans la Géhenne » (2).

Une autre Tradition fait dire à Muḥammad que quatre cours d'eau (3) prennent source au Paradis (4).

Le caractère magique de la lapidation, rite d'expulsion des esprits malfaisants, transparaît dans maints épisodes de la vie du Prophète de l'Islâm. Alors que ses adversaires condamnaient son seuil, pour lui interdire de quitter la Mekke, Muḥammad lança, dans leur direction, une poignée de poussière. Les Mekkois perdirent, momentanément, leurs sens, et ne s'aperçurent point que leur turbulent contribule quittait sa demeure pour aller rejoindre Abû Bakr, avec lequel il partit pour Médine (5). Au cours du siège des fortins de Ḫaybar, l'Apôtre jeta une poignée de cailloux sur un bastion ennemi. Celui-ci trembla sur ses fondations, puis disparut, englouti par la terre (6).

C'est un *credo* musulman, attesté par le Livre (7) et par la Sîra (8) que, tout comme parmi les humains, il existe des *ǧinn* musulmans et des *ǧinn* infidèles (9). Samhûdî signale qu'une

(1) *Ibid.*, p. 929.

(2) *Ibid.*, p. 1270.

(3) Le Nil, l'Euphrate, et deux petits fleuves de Cilicie : le Saros *(Sayḥân)* et le Pyrame *(Ǧayḥân)*. Signalons qu'en modifiant la voyelle longue, nous obtenons l'Iaxarte *(Sayḥûn)* et l'Oxus *(Ǧayḥûn)*.

(4) *Ibid.*, p. 927.

(5) *Ibid.*, p. 238.

(6) *Ibid.*, p. 1245.

(7) *C., 64/LXXII*, 1 sq. ; *89/VII*, 178/179 ; *90/XLVI*, 28/29 sq. ; *91/VI*, 128, 130.

(8) Une donnée traditionnelle affirme qu'une troupe de *ǧinn* entendit la Révélation de la bouche de l'Apôtre, et embrassa la Religion de Vérité. On situe, généralement, cette conversion en 620, lors du retour de Muḥammad à la Mekke, après l'échec de sa tentative de rallier les Ṯaqîf de Ṭâ'if.

(9) Voir *E.I.*, n.e., II, pp. 560-1 (Macdonald/Massé).

communauté appartenant aux premiers, habitait une montagne fertile et accueillante, tandis que sur le versant opposé de la même vallée, se trouvait une montagne désolée et morbide qui abritait une communauté de *ǧinn* impies, lesquels livraient bataille aux premiers (1). Confirmation supplémentaire de l'existence, sur terre, de lieux fastes et de lieux néfastes, et d'une concordance entre le lieu et ceux qui l'habitent.

Le chef des *ǧinn* infidèles, Satan/Iblîs, ne cesse de jouer, *cum permissu Dei*, un rôle suborneur et maléfique. La nuit qui précéda le départ secret de Muḥammad pour Médine, Iblîs apparut aux notables mekkois, sous l'apparence d'un chef du Naǧd. Il participa à leurs délibérations visant à se débarrasser du prédicateur de la religion nouvelle et leur conseilla de le faire tuer par un groupe de cinq hommes appartenant à cinq clans différents, afin de répartir la responsabilité de l'assassinat, et d'empêcher les Hâšimites d'en tirer vengeance (2).

Au cours de la bataille de Uḥud, Iblîs cria, au milieu des rangs musulmans, que Muḥammad avait été tué. Il sema, de la sorte, la panique parmi les Croyants, et précipita la victoire des Mekkois (3).

La tradition biographique, et l'hagiographie musulmane sont riches d'emprunts aux mythologies de l'Orient ancien. On y trouve de nombreuses narrations concernant la création miraculeuse de l'Envoyé d'Allâh. Ainsi, Samhûdî nous rapporte que le Maître fut pétri à partir d'une poignée du limon de Médine, mêlée de nectar, et trempée dans les fleuves du Jardin Céleste (4). D'ailleurs, prophètes et saints hommes *(awliyâ')* ont été conçus à partir de la seule portion de la Terre, que n'a pas foulée Iblîs de ses pieds (5).

Aux objets inanimés, Allâh a octroyé la capacité d'éprouver des sensations (6). On lit dans la Révélation : « ... en vérité parmi les pierres, il en est certes d'où jaillissent des ruisseaux,

(1) *Waf.*, pp. 1257-8.
(2) *Ibid.*, pp. 236 sq.
(3) *Ibid.*, pp. 288, 291, 1271.
(4) *Ibid.*, pp. 32, 38.
(5) *Ibid.*, p. 73.
(6) *Ibid.*, p. 20.

il en est certes qui se fendent et d'où sort de l'eau, il en est certes qui dévalent par crainte d'Allâh » (1).

Nous comprenons, partant, que la nature n'ait laissé de faire montre de sa déférence, de sa vénération, à l'endroit du Prophète. Les palmiers chantant ses louanges (2) ; les pierres lui adressent leurs salutations (3).

Dans les premiers temps de son séjour à Médine, le Maître avait pris coutume de s'appuyer sur un tronc de palmier *(ǧiḏ')*, lorsqu'il prononçait ses sermons aux Fidèles. Ensuite, il se fit construire une estrade sur laquelle il se tenait pour s'adresser à son entourage. Le tronc, abandonné, manifesta sa tristesse, en poussant de profonds soupirs. Muḥammad, afin de le calmer et le réconforter, le serra contre lui ; et le bois se tut (4).

Au cours d'un de ses déplacements, l'Apôtre s'assoupit au-dessus de sa chamelle. Un arbre (5) se sépara en deux, afin de permettre à la monture de poursuivre son chemin, sans que le Maître en souffrît. Cet arbre, nous rapporte Samhûdî, vécut plusieurs siècles (6).

Cette affection de la nature pour Muḥammad, semble un pâle reflet de celle que porta Allâh à Son Messager.

On relate qu'Adam aperçut la formule islamique : « Nulle divinité hormis Allâh ! Muḥammad est l'Envoyé d'Allâh », inscrite sur le Trône Céleste. Grâce à l'invocation de Muḥammad, « la créature la plus aimée par le Créateur », il obtint du Très-Haut le pardon de son péché (7).

On a déjà cité le miracle de la sortie de Muḥammad de la Mekke, sans être aperçu par ceux qui complotaient son assassinat. Sur la route de Médine, une toile d'araignée fut tissée, à l'entrée de la grotte où il se dissimulait, de manière à écarter les soupçons des poursuivants mekkois (8).

(1) *C., 93/II,* 69/74. Verset cité par l'auteur, à la page 928, pour étayer son propos.

(2) *Waf.*, p. 73. Cf. p. 1369.

(3) *Ibid.*, p. 928.

(4) *Ibid.*, pp. 388 sq.

(5) *Min šaǧar as-sidr.* S'agit-il d'un buisson de lotus ?

(6) *Ibid.*, pp. 1035-6.

(7) *Ibid.*, pp. 1371-2. A la page 1375, Samhûdî cite un *ḥadīṯ* qui fait dire au Seigneur : « N'eût-été Muḥammad, Je n'aurais certes pas créé Adam ! ».

(8) *Ibid.*, p. 239.

Gabriel informa le Prophète que quiconque adressera son salut et sa bénédiction au Maître de Médine, bénéficiera du salut et de la bénédiction célestes (1).

Allâh foudroya deux polythéistes qui voulaient attenter à la vie de l'Envoyé (2).

Sa'd b. Mu'âḏ avait été grièvement blessé à la bataille de la Tranchée. Allâh retint le sang qui s'épanchait de sa blessure, et lui accorda un supplément de vie, afin de lui permettre d'émettre son implacable sentence, condamnant à mort les Juifs du clan de Qurayẓa, soupçonnés d'avoir trahi Muḥammad (3).

La chamelle du Prophète était « guidée » *(ma'mûra)* par la puissance divine. Aussi, lorsque celui-ci parvint à Médine, en 622, il laissa flotter les rênes de l'animal, et déclara à tous ceux qui s'empressaient autour de lui, lui proposant l'hospitalité : « Laissez aller cette monture, car elle a reçu l'ordre divin ! ». Muḥammad s'établit à l'endroit même où la bête finit par s'arrêter et poser genoux (4).

Autre témoignage de l'affection divine pour le Maître : les interventions personnelles de l'archange Gabriel. Parallèlement à son rôle de transmetteur de la Parole divine, l'archange devint, en quelque sorte, l'ami-protecteur de Muḥammad. C'est lui qui prit la tête des Croyants, lorsque fut inaugurée la première mosquée musulmane, celle de Qubâ' (5). Au cours de la bataille de Uḥud, Gabriel et Michel, tout de blanc vêtus, se placèrent de part et d'autre du Prophète, et le défendirent farouchement (6). On sait que Uḥud se termina par la défaite des Musulmans. Gabriel vint, à l'issue des combats, annoncer à l'Envoyé que son oncle Ḥamza, le plus illustre des martyrs de cette bataille, avait été proclamé, dans les sept cieux, « Lion d'Allâh et de Son

(1) *Ibid.*, pp. 851-2.
(2) *Ibid.*, p. 1220.
(3) *Ibid.*, p. 915.
(4) *Ibid.*, pp. 243, 256-62, 479. A la page 261, Samhûdî rapporte, d'après l'imâm Mâlik, qu'au moment où la chamelle s'immobilisa et s'agenouilla, le Prophète ressentit des transes pareilles à celles qui le saisissaient quand il recevait le Verbe divin.
(5) *Ibid.*, pp. 251-3, 797, 804, 806.
(6) *Ibid.*, p. 289.

Apôtre » (1). Le jour même où Muḥammad rentra de l'expédition de la Tranchée, Gabriel se présenta à lui, sur un cheval cuirassé et couvert de poussière (2), pour lui intimer l'ordre de reprendre les armes et d'aller livrer bataille aux Juifs du clan de Qurayẓa (3).

En l'an 8/630, les Juifs médinois ayant échoué dans leurs multiples tentatives d'ensorceler le prophète arabe, eurent recours aux services d'un sorcier réputé pour son adresse (4), en vue de jeter un sort sur Muḥammad. Celui-ci resta, assez longtemps, sous l'effet de ce charme (5). Selon une version de cette entreprise, le Maître perçut le sortilège, et parvint à s'en débarrasser. Selon une autre, Gabriel et Michel vinrent l'en informer, de la part d'Allâh (6). Les détails de cette tentative d'ensorceler le Prophète de l'Islâm, sont fort instructifs. On y trouve une accumulation d'éléments chargés d'un grand potentiel magique, en une sorte de synthèse de tous les apports de l'Orient ancien, aux *modi procedendi* du surnaturel : peigne, cheveux, nœuds, crachat, puits, nappe d'eau stagnante, femmes et mécréants experts en sortilèges, vertus de l'incantation coranique pour expulser les esprits malfaisants ... Le sorcier perçut trois (7) *dînâr* pour prix de son forfait. Il eut recours à un peigne, et dissimula des peignures sous la pierre qui, jetée au fond du puits de Ḏarwân, y servait de point d'appui *(râ'ûfa)*. L'eau de ce puits prit l'apparence d'une nappe croupissante de henné macéré ; et les palmiers qui l'entouraient, offrirent l'aspect de têtes démoniaques. Selon une autre version, le sorcier noua des cheveux, et en forma dix nœuds. Il souffla et cracha dessus, les enveloppa dans une spathe de palmier

(1) *Ibid.*, p. 935.

(2) Signe de la participation de l'archange à l'affrontement.

(3) *Ibid.*, pp. 305 sq., 581.

(4) Nombreuses variantes concernant la personnalité du jeteur de sortilège : Lubayd b. al-A'ṣam, allié des Banû Zurayq ?, A'ṣam as-Saḥûlî ?, un Juif médinois dont le nom n'est pas mentionné ?, les sœurs de Lubayd, qui étaient encore plus expertes que leur frère ?

(5) Quelques jours ? quarante jours ? un an entier ?

(6) *Ibid.*, pp. 316, 1136-8.

(7) Les nombres 3 et 7 interviennent, très fréquemment, dans les pratiques magiques. Nous en citerons d'autres exemples. Faut-il rapprocher les 3 *dînâr* de Lubayd des 30 deniers de Judas ?

mâle (1), avant de les dissimuler au fond du puits, comme indiqué plus haut. Prévenu, le Prophète récita les versets des sourates « L'Aurore » *(al-Falaq)* et « Les Hommes » *(an-Nâs)* (2). Et, à la récitation de chacun des versets, un nœud se dénoua ; ce qui permit à Muḥammad d'échapper au sortilège (3).

C'est, toutefois, dans la relation des prodiges accomplis par l'Envoyé d'Allâh, de son vivant ou après sa mort, que Samhûdî se montre le plus prolixe. Ces prodiges sont partie intégrante des *dalâ'il an-nubuwwa* ; et l'auteur ne cesse de s'exclamer sur le témoignage éclatant qu'ils offrent de l'éminente qualité prophétique du Maître médinois. On y constate, également, une connexion avec la baraka, effluve sacré, force bénéfique, dont la place est considérable dans l'univers mental des Musulmans (4).

Dans la masse de ces prodiges accomplis du vivant de l'Envoyé, se retrouvent un certain nombre de symboles et de thèmes « classiques » de la divination et de la magie :

Symbole de la lumière :

En une nuit obscure, Muḥammad offre à des Compagnons un bâton (variante : un rameau d'olivier *ʿurǧûn*). Ce bâton miraculeux éclaire leur chemin (5).

Lors du creusement de la fameuse tranchée qui devait donner son nom à la guerre menée contre « les Factions », Muḥammad assène trois coups de pioche, à une roche particulièrement résistante. A chacun de ces coups, jaillit une lueur miraculeuse

(1) Les termes utilisés : *fî ǧaff ṭalʿ ḏakar*, peuvent aussi bien être rendus : « dans un morceau de prépuce ».

(2) *C., 47/CXIII* et *48/CXIV*. Il s'agit des deux dernières sourates de la Vulgate. La première convie à se réfugier « auprès du Seigneur de l'Aube (...) contre le mal de celles qui soufflent sur les nœuds ». La seconde est un appel à se réfugier « auprès du Seigneur des Hommes (...) contre le mal du Tentateur furtif ».

(3) Macdonald signale que les Muʿtazilites se refusaient à admettre que Muḥammad ait pu être ensorcelé, alors qu'il bénéficiait, en qualité de prophète, de la protection divine (*E.I.*, IV, p. 428b).

(4) « Nul homme n'a possédé plus de baraka que le prophète Mohammad » a écrit Westermarck (*Survivances*, p. 112). « Muḥammad, personnification par excellence de la baraka », énonce Chelhod (in *R.H.R.*, 1955, p. 82).

(5) *Waf.*, p. 877.

qui fait apparaître distinctement, aux yeux du Maître, les villes et les campagnes du royaume ḥimyarite (Yémen), et des empires de « Chosroès » et de « César ». Allâh annonçait, de la sorte, les futures « conquêtes des pays » *(futûḥât)* (1).

Thème de l'eau :

Muḥammad fiche trois fois son bâton, en un lieu aride. Trois sources en jaillissent (2).

En période de grande sécheresse, le Prophète invoque le Seigneur, du haut de sa chaire. Une pluie abondante tombe et sauve les Croyants de la disette (3).

La végétation pousse en un lieu où l'Apôtre avait fait ses ablutions (4).

Thème de la multiplication des aliments :

Des Compagnons relatent comment l'Envoyé d'Allâh parvint à les rassasier, au moyen d'une simple bouchée, ou d'une petite poignée de dattes. Ils mangent jusqu'à satiété, sans que la nourriture ne diminue pour autant (5).

En route pour Médine, Muḥammad s'arrête auprès de Umm Ma'bad, et lui demande à boire du lait. La pauvre femme ne possède qu'une brebis aux flancs décharnés et ne sait que faire. Le Prophète gonfle de lait le pis de la bête, se désaltère, donne à boire à Abû Bakr et à Umm Ma'bad, et en laisse pour le mari de cette dernière (6).

On peut rattacher à ce thème la multiplication par le Prophète de la récolte de Salmân le Perse, permettant à celui-ci de racheter sa liberté à son maître juif (7).

(1) *Ibid.*, pp. 1207-8. Peut-on rapprocher ce prodige « classique » de la tradition biographique de la Pentecôte et du don des langues ? Cf. A. Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Bonn, 1966, p. 25.

(2) *Waf.*, p. 1159. Cf. p. 1308.

(3) *Ibid.*, pp. 697-8, 788-9. Cf. p. 1374.

(4) *Ibid.*, p. 949.

(5) *Ibid.*, pp. 456-7, 1126.

(6) *Ibid.*, pp. 241-2. Sur la symbolique du lait, voir *Magie*, p. 352 ; *Divination*, pp. 206-7. Le Coran décrit le lait : « ...exquis pour les buveurs... » (*75/XVI*, 68/66).

(7) *Waf.*, pp. 991-2. Dans la *Sîra* d'Ibn Hišâm (I, p. 213), la multiplication ne

Vertus magiques de la salive de l'Envoyé d'Allâh (1) :

Muḥammad crache dans des nappes d'eau, et obtient des résultats miraculeux :

a) il en rend douce l'eau saumâtre (2),

b) il attribue à cette eau des qualités curatives (3),

c) il multiplie le produit des terres irriguées par cette eau (4).

ʿAbdallâh b. az-Zubayr fut le premier Musulman à naître à Médine, après l'Hégire. Lorsqu'il vint au monde, le Prophète injecta de sa salive dans la bouche du nouveau-né, probablement en vue de le préserver des maléfices des adversaires de l'Islâm (5).

Rappelons que la baraka se transmet, d'ordinaire, par l'absorption de la salive de l'homme qui bénéficie de cette force mystérieuse et efficiente.

Thème de la jouvence :

L'Apôtre caressa la tête de ʿUbâda b. Saʿd, lorsque celui-ci était jeune garçon. Il mourra octogénaire, sans un cheveu blanc (6).

Samhûdî cite, également, un exemple des vertus thérapeutiques de l'invocation divine, s'appuyant sur l'intercession du Maître : Muḥammad fit rendre la vue à un aveugle, en lui indiquant une double invocation adressée au Seigneur, et à lui-même, « l'apôtre de la miséricorde », et sollicitant son intercession auprès du Très-Haut (7).

porte pas sur la récolte de Salmân, mais sur la miraculeuse transformation d'un petit lingot d'or, en 40 onces *(ûqiyya)* de ce métal, somme qui avait été convenue pour affranchir le Perse du joug de l'esclavage.

(1) « La salive (...) comme le souffle, représente une sorte de principe vital. De là encore l'emploi de la salive pour la transmission de la baraka, au cours des initiations mystiques » (*Magie*, p. 60). Cf. *Divination*, p. 302.

(2) *Waf.*, pp. 947, 951, 952, 982. Cf. p. 1159.

(3) *Ibid.*, pp. 957, 983, 1225.

(4) *Ibid.*, pp. 981, 1225.

(5) *Ibid.*, p. 271. Voir *infra*, p. 110, n. 2.

(6) *Ibid.*, p. 952.

(7) *Ibid.*, pp. 1372-3.

Enfin, une des marques de la prophétie est la faculté qu'eut Muḥammad de prédire la *Fitna* (Grand Schisme) et les malheurs qui devaient frapper les siens.

A son Compagnon ʿAmmâr b. Yâsir, il annonce qu'il sera tué par « la Faction inique » *(al-fi'a al-bâġiya)*. L'homme mourra en combattant Muʿâwiya à Ṣiffîn, dans les rangs de ʿAlî (1).

A ʿAlî et à ses deux fils, al-Ḥasan et al-Ḥusayn, le Maître annonce, en pleurant chaudement, que Gabriel l'a averti de leur future mort tragique (2).

Le même ʿAlî déclarera à un de ses proches, au cours d'un entretien, savoir par Muḥammad, de science certaine, quelle mort l'attendait : frappé à la tête, il verra son sang se répandre et inonder sa barbe (3). Ce qui, effectivement, eut lieu en 41/661.

Nous avons déjà vu que, comme tous les Arabes, l'Apôtre avait la ferme conviction que certains territoires étaient fastes, et d'autres néfastes. Parmi les « lieux choisis », Médine occupait, évidemment, une place de premier rang. Samhûdî ne se lasse pas de l'indiquer tout au long de son ouvrage (4).

Le limon de Médine avait servi pour la création, miraculeuse, de l'Envoyé d'Allâh. Nous l'avons vu plus haut (5). La ville sainte a été préservée, par le Seigneur, de l'impiété, de la démence, de la peste, et de l'Antéchrist (6). Samhûdî rattache l'expulsion des tributaires du Ḥiğâz, à cette « purification » de la ville du Prophète (7). Les anges veillent, en permanence, sur elle et sur la Mekke (8). Un *ḥadîṯ* recensé par Muslim, fait dire au Maître : « Tout homme qui nourrit de mauvaises intentions à l'endroit des Médinois, Allâh le fera fondre dans le Feu de la Géhenne, comme du plomb, ou comme fond le sel dans

(1) *Ibid.*, pp. 330-2.
(2) *Ibid.*, p. 469.
(3) *Ibid.*, p. 1335.
(4) Voir notamment pp. 28-118, 416-25, 888-9, 1336-1417.
(5) Voir *supra*, p. 98 et n. 4.
(6) *Waf.*, pp. 25, 61 sq., 83.
(7) *Ibid.*, pp. 42, 62.
(8) *Ibid.*, pp. 61, 64.

l'eau » (1). La terre de Médine a des vertus thérapeutiques (2). Les dattes qu'on y récolte, assurent le salut du corps. En consommer sept chaque matin à jeun, et durant sept jours, préserve de tous les maux (3).

La coutume antéislamique de braire à l'entrée de Médine visait à écarter les maléfices du « mal » *(wabâ')* qui frappait la ville avant la venue de l'Envoyé. Les Arabes établissaient un lien direct entre les épidémies et les démons (4). Un des prodiges accomplis par le Maître — signe évident de sa qualité prophétique — fut d'obtenir du Très-Haut, après l'avoir invoqué, que ce « mal » soit transféré en une terre « infidèle » (5). On rapporte, également, que l'épidémie médinoise fut transmise aux Juifs qui habitaient al-Ǧuḥfa, sur la route de la Mekke (6), mais qu'une partie du « mal » ne quitta pas Médine (7).

La Révélation ne manque pas de souligner que « la Religion, aux yeux d'Allâh, est l'Islâm » (8), et que les Fidèles constituent « la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les Hommes » (9). Il était donc normal que la *Umma* bénéficie de la faveur divine, et de prérogatives toutes particulières.

Gabriel transmit à Muḥammad la bonne nouvelle que le Seigneur ne lui porterait jamais préjudice à travers la Communauté qu'il avait fondée (10).

La sollicitude divine se manifesta le jour de Badr. Sa'd b. Abî Waqqâṣ relate que l'Envoyé, touché par le piètre état dans

(1) *Ibid.*, p. 43.
(2) *Ibid.*, pp. 67 sq.
(3) *Ibid.*, pp. 70 sq.
(4) La racine *ṭ.'.n.* connote la peste, l'épidémie, les flèches et piques décochées par les *ǧinn* (cf. *Waf.*, p. 66). Le « mal de Médine » est incarné en une vieille femme noire (p. 56), aux cheveux ébouriffés (p. 59) et toute nue (p. 60). Description qui pourrait, tout aussi bien, s'appliquer à la Goule.
(5) *Ibid.*, pp. 55 sq., 844. Le transfert de malédiction est une croyance fortement ancrée en Terre d'Islâm. Il y a divergences quant à la localisation du transfert : al-Ǧuḥfa ? Ḫumm ? Muhay'a ? La Syrie *(aš-Šâm)* ? Ce dernier pays connut une épidémie de peste, dans les années 635-640.
(6) *Ibid.*, p. 58.
(7) *Ibid.*, pp. 60-1.
(8) *C.*, *99/III*, 17/19.
(9) *C.*, *99/III*, 106/110.
(10) *Waf.*, p. 839.

lequel se trouvaient ses compagnons, implora le Seigneur en ces termes : « O mon Dieu ! ces hommes s'en vont pieds nus et mal habillés ; assure-leur montures et vêtements ! O mon Dieu ! ces hommes sont affamés ; assure-leur subsistance ! O mon Dieu ! ces hommes sont dans le besoin ; assure-leur l'aisance ! ». Or, ajoute Sa'd, chaque combattant revint à Médine, pourvu d'un ou deux chameaux, d'habits, de victuailles, et de richesses procurées par la rançon des captifs (1).

Un des thèmes qu'après le Coran (2), la tradition biographique et l'hagiographie musulmanes ont abondamment développé, est celui de l'intervention des anges du Ciel, en faveur des Croyants, au cours des combats qu'ils livraient à leurs adversaires. On est frappé par le laconisme de Samhûdî à ce propos, alors qu'il se montre prodigue de détails, dans la relation d'autres faits miraculeux. Il se limite à signaler, par de brèves allusions, que les légions célestes soutinrent les Croyants le jour de Badr (3) ; mais qu'à la mêlée de Uḥud, le Seigneur décida de retirer les troupes angéliques, lorsqu'Il constata que l'appât du butin avait conduit les guerriers musulmans à désobéir à Muḥammad (4). L'affection d'Allâh pour Son Apôtre et pour la Communauté, nous apparaît, également, dans la relation que fait Samhûdî (5), du célèbre autant qu'obscur épisode de la « Mosquée de la Nuisance » *(masǧid aḍ-ḍirâr)*, qu'évoque le Livre (6). On situe au retour de l'expédition de Tabûk, en 630, le début d'un schisme religieux qui fut étouffé dans l'œuf. Selon certaines sources, la mosquée « schismatique », édifiée à l'instigation d'un ascète médinois, Abû 'Âmir b. Ṣayfî, adversaire et rival de Muḥammad, aurait été engloutie jusqu'aux profondeurs de la septième terre ! (7). Puissances chthonienne et abyssale venant offrir un saisissant contraste avec les interventions angéliques en faveur des bons croyants !

(1) *Ibid.*, p. 844.

(2) *C., 97/VIII,* 9, 17 ; *99/III,* 119/123 à 121/125 ; *105/XXXIII,* 9 ; *115/IX,* 26, 40.

(3) *Waf.*, p. 1203.

(4) *Ibid.*, p. 289.

(5) *Ibid.*, p. 818.

(6) *C., 115/IX,* 82/81 sq., et notamment 108/107.

(7) Allusion à *C., 115/IX,* 110/109 : « ...celui qui a fondé son édifice sur le bord d'une berge rongée qui s'est abîmée avec lui dans le feu de la Géhenne... »

Faut-il mettre aussi au compte de la sollicitude divine, pour la Communauté, le fait étrange que rapporte Samhûdî, à la page 1235 du *Wafâ'* ? Sa'd b. 'Ubâda, l'illustre Médinois qui proposa, à la mort de l'Apôtre, que le pouvoir soit partagé entre « Auxiliaires » et « Émigrés », et se fit le défenseur des Médinois contre les prérogatives quraysites, serait mort, en Syrie, tué par les *ǧinn* ! Notre auteur relate que les Juifs de Médine, après leur rupture avec le prophète arabe, furent suspectés d'avoir jeté un sort sur la jeune communauté des convertis, afin qu'ils n'aient plus de progéniture. La naissance de 'Abdallâh b. az-Zubayr, vingt mois après l'Hégire, en mai 624, vint rassurer le Maître et ses adeptes (1). C'est à cette occasion que Muḥammad injecta de sa salive dans la bouche du nouveau-né (2) ; manifestement pour lui transmettre la baraka, et le préserver des maléfices du sort jeté par les Juifs.

Enfin, marque suprême de la sollicitude divine : la félicité et la survie promises aux martyrs de la Foi.

Le Prophète promet à un boiteux qu'en récompense de son « martyre dans la Voie d'Allâh », il aura une démarche assurée dans le Céleste Jardin (3).

Les martyrs de Uḥud restent intacts dans leurs sépultures : de nombreuses années après l'inhumation, leur corps ne souffre d'aucune atteinte (4). Bien plus, lorsque des Fidèles, passant à proximité de leurs tombes, leur adressent de pieuses salutations, les martyrs rendent le salut. L'Apôtre l'a, lui-même, prédit (5).

* * *

Une notable partie du surnaturel rapporté par le *Wafâ'* se rattache à la tombe de l'Envoyé d'Allâh. Cette tombe occupe une place éminente dans la vie de Médine ; et sa visite constitue, non seulement l'indispensable complément du pèlerinage à la Ka'bà, mais également une source de bénédiction éternelle (6).

(1) *Waf.*, p. 876.
(2) Voir *supra*, p. 106 et n. 5.
(3) *Waf.*, p. 939.
(4) *Ibid.*, pp. 936 sq.
(5) *Ibid.*, pp. 932-3.
(6) *Ibid.*, pp. 1336 sq. A la page 1342, Samhûdî cite un *ḥadîṯ*, rapporté par

Soixante-dix mille anges font chœur autour de la tombe. Ils battent des ailes, et bénissent le Prophète (1).

Allâh provoque la mort d'un Chrétien qui s'apprêtait à profaner la Mosquée de Médine, et à souiller la tombe de Muḥammad (2).

La terre avale des hommes qui se disposaient à violer les sépultures des deux premiers califes. Abû Bakr et ʿUmar b. al-Ḫaṭṭâb, accolées à celle de l'Envoyé (3).

En 557/1162, Muḥammad apparut en songe à Nûr ad-Dîn, le héros de la Contre-Croisade, et le prévint d'une tentative de profaner sa tombe, menée par deux hommes blonds, qui s'avérèrent être des Chrétiens déguisés en pieux pèlerins maghrébins ou andalous (4).

Les Chrétiens de Rhodes s'étaient réjouis de l'incendie qui ravagea Médine en 886/1481. En guise de châtiment, le Seigneur leur envoya des tremblements de terre qui durèrent plusieurs jours, détruisirent une partie de leurs remparts, leur église et nombre de leurs maisons, et tuèrent plusieurs d'entre eux (5).

Muḥammad est le Sceau de la Prophétie. A sa mort, la Révélation a été définitivement close. Il ne restait plus aux Fidèles de contact avec le Très-Haut et Son Apôtre qu'à travers les songes. Ceux-ci finirent par prendre caractère d'impérieuse injonction céleste. D'où la place considérable occupée, chez les Musulmans, par l'oniromancie (6).

l'imâm Mâlik, là aussi : « Celui qui se rend en pèlerinage à la Mekke, et ne vient pas me rendre visite, me fait offense *(ǧafānī)* ».

(1) *Ibid.*, p. 559.

(2) *Ibid.*, p. 519.

(3) *Ibid.*, pp. 653-4.

(4) *Ibid.*, pp. 648 sq. A cette occasion, Samhûdî fait l'éloge d'un libelle rédigé par al-Asnawî (m. 772/1370), chef des šâfiʿites d'Égypte dans la 2e moitié du XIVe siècle, et conviant les souverains musulmans à exclure les Chrétiens des charges officielles (cf. M. Perlmann, in *B.S.O.A.S.*, 1942, pp. 843-61). La polémique contre les *ḏimmî* commença à prendre un nouvel élan dès le milieu du XIIIe siècle. Elle reflétait le durcissement des milieux politiques et religieux de l'âge post-classique. Voir, à ce sujet, Belin, in *J.A.*, 1851, pp. 417-516, 1852, pp. 97-123 ; Gottheil, in *J.A.O.S.*, 1921, pp. 383-457 ; Cl. Cahen, in *B.I.F.A.O.*, 1960, pp. 133-50, in *B.E.O.*, 1961, pp. 119-29 ; G. Vajda, in *Études d'orientalisme à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, pp. 803-13.

(5) *Waf.*, p. 639.

(6) Voir *Magie*, pp. 396 sq. ; *Divination*, pp. 247 sq.

L'incubation païenne et antique a pris forme, en Terre d'Islâm, d'*istiḫâra* : recueillement et somme près de la tombe de l'Envoyé d'Allâh, en vue d'obtenir la réponse à une question, ou la réalisation d'un vœu (1).

Dans le *Wafâ' al-Wafâ*, Muḥammad apparaît en songe à des hommes qui viennent se recueillir sur sa tombe. Il leur annonce une bonne nouvelle : le pardon d'un péché, la réalisation d'un vœu, ou — les exemples abondent à ce propos — l'apaisement de leur faim (2).

Quatre constatations s'imposent à l'esprit :

a) la fréquence du thème de l'hospitalité *(ḍiyâfa)* : les Croyants viennent demander à Muḥammad de bénéficier de son hospitalité dans le sanctuaire. Le lien avec la baraka est évident.

b) la faim des quémandeurs est, très souvent, apaisée par des descendants de « la Famille ». Ceux-ci fournissent lait, dattes, pain, beurre, viande. Autant d'aliments rattachés, traditionnellement, à la baraka.

c) la fréquence du nombre 3 (3). Les solliciteurs sont au nombre de 3 ; le croyant vient se recueillir auprès de la tombe après s'être égaré 3 mois dans le désert ; la quantité d'aliments fournis, miraculeusement, correspond à 3 poids ou à 3 mesures bien déterminés ; le quémandeur n'a pas mangé depuis 3 jours ...

d) Samhûdî cite, également, des requêtes poétiques adressées à Muḥammad, au cours d'un songe, ou récitées sur sa tombe. Là aussi, les vœux sont exaucés (4).

En réplique à une insulte faite publiquement à ʿAlî, la voix de l'Apôtre sort, courroucée, de la tombe, pour pourfendre le diffamateur (5).

(1) Voir *Magie*, pp. 410-3 ; Fahd, *Divination*, pp. 242, 292-3, 363-7, *E.I.*, n.e., IV, pp. 271-2. Fahd rappelle un *ḥadīṯ* affirmant que « le rêve est une partie de la prophétie » (*Divination*, p. 267).

(2) *Waf.*, pp. 1361, 1374-5, 1380 sq.

(3) Surtout pp. 1381-2.

(4) *Ibid.*, pp. 1387, 1421.

(5) *Ibid.*, p. 1356.

En châtiment d'une offense faite à un homme pieux, devant la tombe de l'Envoyé d'Allâh, le coupable est frappé, sur place, de paralysie. Il mourra trois jours plus tard (1).

A une époque de grande sécheresse, les Fidèles se rendirent auprès de ʿÂ'iša, l'épouse préférée du Prophète, pour se plaindre de la situation dans laquelle ils se trouvaient. Elle leur recommanda de se rendre au mausolée du Maître, et d'y ménager une ouverture au plafond, de manière à ce que rien ne sépare la tombe du firmament (2). Ce qu'ils firent ; et d'abondantes pluies se mirent à tomber. L'herbe poussa drue, et les chameaux devinrent bien gras (3). On sait l'importance qu'a toujours revêtu l'*istisqâ'* (rites propitiatoires destinés à implorer la pluie) chez les Arabes, depuis la plus haute antiquité ; et la prière spéciale que l'Islâm lui a consacrée, après avoir recouvert du manteau de Noé ses origines païennes (4).

* * *

En conclusion, nous dirons que le *Wafâ' al-Wafâ* d'as-Samhûdî constitue une somme des prodiges que la littérature des *Dalâ'il an-nubuwwa* — après s'être abreuvée aux sources diverses de l'Orient ancien — a traditionnellement invoqués, au cours des siècles.

L'ambition essentielle de l'auteur semble avoir été de remettre en honneur la ville de l'Envoyé d'Allâh et son sanctuaire, probablement délaissés, à une époque où les confréries mystiques avaient la faveur de la masse musulmane. Ces confréries étaient parvenues à satisfaire tant un sentiment latent de confiance dans les forces surnaturelles, qu'un besoin d'intercession auprès d'un Très-Haut éminemment transcendant. Et l'on sait que l'essor du Soufisme se fit, le plus souvent, au détriment de l'institution « orthodoxe » et des ulémas officiels.

(1) *Ibid.*, p. 1382.

(2) Probablement afin que l'invocation adressée par Muḥammad, à partir de sa tombe, en faveur de la Communauté, parvienne au Ciel sans rencontrer d'obstacle.

(3) *Ibid.*, pp. 560, 1374.

(4) Voir, à ce propos, *Magie*, pp. 582-96 ; Fahd, *Divination*, p. 265 ; *E.I.*, n.e., IV, pp. 282-3.

Cet arrière-plan permet de mieux saisir l'accent particulier mis par as-Samhûdî sur les prodiges obtenus par ceux qui avaient accordé toute leur confiance à la sollicitude divine, et s'en étaient remis à l'intercession *(šafâ'a)* de l'Apôtre.

On reste, cependant, frappé par le fait que notre auteur ne mentionne guère, au chapitre des privilèges de la Communauté et de son Prophète, l'intervention des légions célestes en faveur des Fidèles au cours des combats qu'ils livrèrent aux Mécréants. De même, l'évocation de la bataille de Badr est des plus laconiques. Ceci ne peut que surprendre quiconque sait la place exceptionnelle occupée, dans la légende et l'épopée musulmanes, par cette bataille que l'on a comparée, à juste titre, à « une sorte de passage de la mer Rouge pour la jeune communauté persécutée » (1).

Alfred MORABIA
(Paris)

(1) T. Fahd, *Divination*, pp. 280-2.

L'IMPORTANCE DE L'IṢĀBA D'IBN ḤAĞAR AL-'ASQALĀNĪ POUR L'ÉTUDE DE LA LITTÉRATURE ARABE DES PREMIERS SIÈCLES ISLAMIQUES

VUE A TRAVERS L'EXEMPLE DES ŒUVRES DE

'ABDALLĀH IBN AL-MUBĀRAK

(118/736-181/797) *

Il est bien évident qu'Ibn Ḥağar al-'Asqalānī (1) est un des auteurs les plus importants pour l'étude de la littérature islamique antérieure à lui, d'autant qu'il a laissé une œuvre tellement abondante qui traite avant tout de la tradition musulmane et de ses représentants, d'histoire et de culture islamique en général ... et nous offre ainsi une source spécialement intéressante pour poursuivre l'étude de l'activité littéraire des premières générations islamiques. Cette œuvre gigantesque est souvent la seule source à laquelle nous pouvons recourir, pour arriver à saisir quelque chose de cet héritage ancien, dont l'importance devient de jour en jour plus incontestable parmi les Arabisants.

* L'essentiel de cet article a fait l'objet d'une conférence à l'Institut d'Études Arabes et Islamiques — Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III — en mars 1975.

(1) Sur lui v.[2] *E.I.* (éd. angl.) III, 776-78 avec toutes les références qui y sont mentionnées.

Que serions-nous sans le *Tahḏīb al-tahḏīb* ou le *Lisān al-Mīzān* (1), pour ne citer que ces deux livres indispensables à tous ceux qui s'occupent des premiers siècles ?

Étant donné qu'Ibn Ḥaǧar a écrit des ouvrages d'ensemble sur différentes branches du *ḥadīṯ* et des disciplines corollaires, il a dû résumer pratiquement toute la littérature existante avant lui qui présentait un certain intérêt pour ses travaux. Là déjà, il y a assez de motifs pour s'accrocher à lui, afin de puiser à cette source bien riche en documents et en citations multiples de quoi combler quelques brèches dans nos informations, concernant l'activité réelle des premières générations, ou du moins d'y trouver de quoi soutenir les thèses en faveur d'une activité écrite plus intense, surtout dans l'Islam primitif. L'*Iṣāba* en particulier est un ouvrage d'un intérêt capital à ce sujet : cet intérêt ne s'arrête pas, comme on le croit communément grâce au titre, aux *ṣaḥāba* seulement ; il va bien plus loin, puisque le livre cite la littérature des siècles antérieurs à l'auteur. Ainsi le témoignage de cet auteur est très précieux, car il nous permet de mieux saisir la littérature écrite des premiers siècles islamiques en général.

Nous voyons par là le but visé par ces propos : loin de vouloir prétendre donner ici une image fidèle de l'activité littéraire surtout de l'Islam primitif, vue à travers l'*Iṣāba*, une tâche d'ailleurs fort utile et dont la réalisation serait bien souhaitable, nous nous contenterons de montrer l'importance de cette œuvre, à travers l'exemple de ʿAbdallāh Ibn al-Mubārak et notamment de ses écrits qui y sont cités. Ce dernier auteur, né en 118/736 et mort en 181/797 (2), a en effet été un des représentants les plus importants du IIe siècle H. ; il a laissé une littérature surtout ascétique de premier rang qui n'a été jusqu'ici qu'en partie publiée. On le verra mieux par la suite. Notre tâche sera donc de poursuivre la trace de l'écho laissé par cette littérature

(1) Le *Tahḏīb* 1re éd. Hayderabad 1325/1907 et suiv., 2e éd. (reprod. photom.) Beyrouth 1968 ; le *Lisān* 1re éd. Hayderabad 1329/1911 et suiv., 2e éd. (reprod. photom.) Beyrouth 1971.

(2) Sur lui v. Brockelmann, *G.A.L.*, S I, 256 ; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (= *G.A.S.*) I, 95 ; N. Abbott, *Studies in arabic literary papyri II. Qur'ānic commentary and tradition*, Chicago (OIP 76) 1967 (v. index).

écrite dans l'*Iṣāba*, quitte à comparer les citations qu'Ibn Ḥağar puise aux livres, déjà publiés d'Ibn al-Mubārak, avec les passages qui leur correspondent dans ceux-ci, pour montrer à quel point on peut avoir confiance en cet ouvrage, pour l'étude de la littérature, malgré tout bien obscure, des premiers temps de l'Islam. Les conclusions générales s'imposeront d'elles-mêmes, non seulement concernant quelques autres auteurs dont nous tiendrons compte dans cette analyse, bien sûr à un degré moindre, mais aussi par rapport à une foule de noms qui foisonnent dans ce livre admirable.

Nous n'avons pas besoin de rappeler qui est Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, ainsi connu et cité par les spécialistes des études arabes et islamiques. Son nom complet est comme suit :

Abū l-Faḍl Aḥmad b. Nūr al-Dīn ʿAlī b. Muḥammad Šihāb al-Dīn al-ʿAsqalānī al-Miṣrī al-Qāhirī (773-852/1372-1449). Il a laissé une longue liste d'ouvrages qui traitent surtout de *ḥadīṯ*, d'histoire et de questions analogues. Il était même connu comme poète : sa poésie, aussi bien que sa prose, paraît avoir été appréciée. Il n'est pas question de tenter d'énumérer ici tous les ouvrages que l'ancienne *E.I.* évalue à 150, et dont le plus fameux était, du vivant de l'auteur, le commentaire sur le *ḥadīṯ* : *Fatḥ al-bārī fī šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḫārī* (1). Il paraît que ce commentaire se vendait du temps de l'auteur à 300 *dīnār* (2). D'ailleurs ce témoignage est corroboré par Rosenthal dans la nouvelle édition de l'*E.I.*, car celui-ci rapporte d'autres faits qui plaident en faveur de la grande réputation de cette œuvre.

Malheureusement nous n'apprenons rien de semblable concernant la vogue qu'a eue l'*Iṣāba* qui nous intéresse ici en particulier. L'*E.I.*² ne lui consacre qu'une notice bien brève qui ne nous mène pas loin à ce sujet. Il va cependant sans dire qu'un livre comme celui-ci a dû être apprécié autant que les autres grandes œuvres d'Ibn Ḥağar, vu le grand respect qu'avaient les savants islamiques pour les *ṣaḥāba* et les auteurs de valeur qui se sont occupés d'eux. Le livre a été édité pour la première

(1) D'après *E.I.* II (éd. allem.), 403 b : éd. à Būlāq 1300-1 H., et ²*E.I.* III, 778 a, aussi au Caire 1959-63.

(2) *E.I. ibid.*

fois à Calcutta, entre 1856 et 1893, par les soins de plusieurs Islamisants, dont A. Sprenger. Ce n'est point cette édition, mais plutôt celle du Caire, Imprimerie al-Sa'āda 1328 H., qui a servi de base à cette analyse (1). Quant à la méthode employée par Ibn Ḥağar dans son livre, concernant les emprunts aux auteurs antérieurs à lui, et à la manière dont il en fait usage, naturellement à travers l'exemple d'Ibn al-Mubārak, nous aurons l'occasion de les décrire après la présentation générale du matériel emprunté — car à ce moment-là il sera plus facile de le comprendre — pour mieux pouvoir établir le degré d'honnêteté de l'auteur et la part de confiance qu'on peut accorder à son œuvre, surtout dans la reconstruction d'écrits perdus, ou simplement non trouvables, qui y sont mentionnés et cités.

Disons pour commencer que la lecture de l'*Iṣāba* est bien rentable, malgré le découragement et l'ennui que cause forcément un texte aussi long et monotone, car les renseignements que celui-ci nous apporte sont fort utiles à plus d'un égard. Ce qui fait que cette lecture ne s'est pas effectuée, en premier lieu, pour les besoins de cet article. Nous avons cependant essayé, à côté de cela, de retenir l'écho qu'a laissé Ibn al-Mubārak, surtout à travers son œuvre écrite. Cela ne signifie évidemment pas que les citations que nous avons recueillies représentent d'une manière exhaustive toutes celles que le livre contient. Un oubli est toujours possible. Il serait favorisé à ce moment-là par la présentation du livre lui-même dont le texte par la forme extérieure de son impression, forcément sans aucun index, rend de telles omissions plus fréquentes. D'ailleurs, le nombre des citations relevées n'est pas décisif dans un genre de travail comme celui-ci, puisqu'il s'agit d'une méthode de travail qu'on essaiera de montrer dans ses grandes lignes : répétons-le encore une fois : il n'est pas question ici d'être exhaustif, mais de montrer à travers l'exemple de la plupart des citations empruntées à Ibn al-Mubārak comment Ibn Ḥağar a cité notre auteur et ce qu'on peut en tirer comme conclusions concernant l'activité des premiers siècles islamiques.

(1) Il en sera tenu compte, sans aucune autre indication dans le texte, autrement on le fera remarquer par un signe distinctif.

Fuat Sezgin avait noté dans sa « *Geschichte des arabischen Schrifttums I* » quelques citations faites par l'*Iṣāba* de trois livres d'Ibn al-Mubārak (d'après l'éd. de Calcutta) :

1. *Kitāb al-Zuhd wa-l-raqā'iq* (19 fois) (1).
2. *Kitāb al-Ǧihād* (9 fois) (2).
3. *Kitāb al-Birr wa-l-ṣila* (2 fois) (3).

Même si ses notations ne sont pas complètes, elles sont très utiles, puisqu'elles montrent le chemin à suivre pour aller plus loin. Pour quelqu'un qui travaille sur des problèmes touchant l'Islam primitif, il va cependant sans dire qu'une telle œuvre d'Ibn Ḥaǧar doit être spécialement consultée. Grâce à cela le nombre auquel nous sommes arrivé est plus élevé que celui donné par Sezgin :

Pour le premier livre nous avons recueilli 40 passages.

Pour le second 13.

Pour le troisième 2 (4).

Tâchons d'analyser ces passages en détail, pour établir le lien entre eux et ceux qui leur correspondent dans les livres connus et déjà publiés, afin que tout un chacun qui s'y intéresse puisse s'en rendre compte aisément, sans devoir chaque fois recourir à un manuscrit conservé dans telle bibliothèque ou telle autre et qui en réalité n'est à la disposition que de quelques spécialistes de la matière, au sens restreint du mot.

I. PREMIERE PARTIE : L'IṢĀBA ET LE KITĀB AL-ZUHD WA-L-RAQĀ'IQ

Nous n'avons pas besoin d'attirer l'attention sur l'importance du *Kitāb al-Zuhd* dans l'étude de l'Islam primitif. Il suffit qu'il soit le premier livre sur le *zuhd* dans l'Islam pour acquérir

(1) *G.A.S.* I, 95 n° 13, 1. Non mentionnés chez lui sont les passages des n^{os} suivants de notre analyse : 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 21, 25, 26, 28, 34, 35, 36.

(2) *G.A.S.* I, 95, n° 13, 2. Non mentionnés chez lui sont les passages des n^{os} suivants : 2, 5, 7, 10.

(3) *G.A.S.* I, 95, n° 13, 4.

(4) V. plus loin où les passages sont analysés sous chaque livre en question.

aux yeux des spécialistes une valeur spéciale (1). Il a été édité par les soins du Šayḫ Ḥabīb al-Aʿẓamī en 1966 à Mālīgāʾūn (Indes), avec une introduction (64 pp.), un texte de 564 et un supplément à ce texte de 132 pp. (2). Le livre est une compilation de traditions rapportées suivant la méthode rigoureuse du *ḥadīṯ*. Ceci ne veut pas dire que chaque tradition citée peut être prise comme exemple du travail sérieux du savant de l'Islam ancien. Il est peu fréquent, pour ne pas dire même impossible, qu'on puisse employer de tels qualificatifs par rapport à un seul savant des premiers siècles, et à plus forte raison des siècles postérieurs, car une faille se trouve toujours dans un *isnād* quelconque, pour ne pas employer des mots un peu plus durs. Nous avons nous-même montré que le respect des normes de la critique par l'École de Médine n'était pas si grand qu'il devait amener automatiquement une application aveugle de ses principes : en particulier l'emploi judicieux et constant de l'*isnād* est resté bien flottant, même chez les maîtres eux-mêmes de cette École, qu'ils soient auteurs de l'histoire musulmane proprement dite (*Maġāzī*, *Sīra*, etc.), ou d'un autre genre plus élargi (légendes prophétiques ...) (3). Parmi les personnes en question, il n'y avait pas seulement des auteurs comme Ibn Isḥāq qui a dû quitter ses premiers maîtres, justement parce que leurs règles austères ne convenaient pas à la variété et à la richesse du matériel qu'il s'est mis à glaner sur d'autres rivages bien plus libres et alléchants (4). Ce qui s'est dit à propos de la plupart des maîtres du *ḥadīṯ*, comme al-Ḥasan al-Baṣrī ou Qatāda (5), pour ne citer que ces deux auteurs sérieux auxquels on attribue tant de traditions et qui ont été quand même des autorités très respectées de la tradition musul-

(1) V. là-dessus notre compte rendu dans *Arabica* XIX (1972) 207 sq.

(2) A cela s'ajoutent 16+9 pp. de bibliographie, d'additions et de corrections.

(3) V. R. G. Khoury : *Wahb b. Munabbih. Teil 1: Der Heidelberger Papyrus PSR23. Leben und Werk des Dichters.* Wiesbaden (Codices Arabici Antiqui I) 1972, 277 sqq.

(4) V. là-dessus R. Sellheim, *Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Isḥāq.* Dans : *Oriens* XVIII-XIX (1967) 34, 44...

(5) V. R. G. Khoury, *Abū Rifāʿa ʿUmāra b. Waṯīma b. Mūsā b. al-Furāt al-Fārisī al-Fasawī, Kitāb Badʾ al-ḫalq wa-qiṣaṣ al-anbiyāʾ* (sera publié dans Codices Arabici Antiqui III), analyse du 2e *isnād*, où la littérature importante à ce sujet a été rassemblée.

mane, suffit, et à juste titre, pour innocenter les faiblesses que l'on trouve aussi chez Ibn al-Mubārak. Cet auteur a d'ailleurs joui d'une renommée très grande : l'impression d'ensemble qui résulte de la considération des propos qu'Ibn Ḥağar, à son tour grand maître du *ḥadīṯ*, tient dans son *Iṣāba* par rapport à notre auteur, est en général excellente :

Isnāduhu qawiyy li-anna riwāyata Ibn al-Mubārak ʿan Ibn Lahīʿa (1).

Wa-waqaʿa fī riwāyati Ibn al-Mubārak ... wa-huwa l-ṣawāb (2).

Wa-ḫālafahu Ibn al-Mubārak ... wa-huwa aṣaḥḥ hākaḏā (3), etc.

Et en renvoyant au jugement d'al-ʿAsqalānī, nous renvoyons *ipso facto* à un jugement résumant celui de ses prédécesseurs. Le livre revêt alors une importance beaucoup plus grande, grâce à l'autorité et à la réputation qui viennent s'ajouter au caractère de pionnier de son auteur dans le domaine du *zuhd*. Quant à l'édition elle-même de l'œuvre, elle a été exécutée avec beaucoup de soin. L'éditeur tient compte avant tout de la copie de Carullah (Ğār Allāh) (4) conservée à Istanbul. Nous n'avons pas une description détaillée des autres copies, surtout de celle d'Alexandrie (5) ; mais il est dit dans l'introduction du livre que d'autres copies ont été prises en considération, surtout celle d'Égypte, c'est-à-dire celle d'Alexandrie, bien qu'elle ne soit pas explicitement mentionnée (6). La première partie du *Kitāb al-Zuhd* est numérotée d'une manière suivie, le supplément a une numérotation à part. Quant aux index, il faut l'avouer franchement et à la décharge de l'éditeur lui-même, il aurait été une corvée que d'en faire pour tous les noms qui figurent dans le livre, puisque chaque tradition grouille de noms propres. Et pourtant on aurait pu faire un peu plus qu'il ne l'a fait, car les index que l'on y trouve (juste au début du livre) (7), n'offrent pas toujours l'aide voulue :

(1) *Iṣāba* I, 190 nº 874, 6.
(2) *Iṣāba* II, 194 nº 4101, 2-4.
(3) *Iṣāba* II, 223 nº 4240, 2 sq.
(4) Sezgin, *G.A.S.* I, 95. Il s'agit de Carullah 834.
(5) *Ibid.*
(6) Alex. Balad. 1331 b qui porte une date plus ancienne (v. Sezgin, *ibid.*).
(7) Pp. 1-20, directement avant l'introduction.

il y a en effet trois sortes d'index : une catégorie qui va aux *ṣaḥāba* et au Prophète, une autre qui aboutit aux premiers seulement et une dernière aux *tābiʿūn*. On voit par là qu'on aurait pu prendre en considération une ou deux autres couches de transmetteurs de plus, afin que la vérification de l'*isnād* aboutisse à des résultats positifs, surtout pour le cas où l'ouvrage contient réellement les traditions cherchées et difficilement retrouvables. Une bonne partie des passages de l'*Iṣāba* qui renvoient au *Kitāb al-Zuhd* a pu être identifiée d'une manière assez simple ; d'autres ont causé plus de soucis, puisqu'il fallait lire tout le livre pour les y repérer, sans compter le fait très regrettable que les pages 449-52 contenant les nos 1269-1277 manquent entièrement dans le texte édité. Cela nous a empêché de retrouver un petit nombre de passages, d'autant plus qu'on ne peut pas relire chaque fois le livre entier pour retrouver une seule tradition. Il est possible qu'il y ait eu erreur de citation de la part d'Ibn Ḥağar, ou citation d'une autre copie du manuscrit original ou même d'un autre écrit. Tout cela est bien possible. On le verra mieux par la suite.

Après ces quelques mots sur l'édition du *Kitāb al-Zuhd*, nous allons essayer de voir comment se présentent les citations de l'*Iṣāba*, par rapport au texte d'Ibn al-Mubārak lui-même. Chaque numéro, et ceci est valable pour l'analyse des autres écrits qui va suivre, est introduit d'abord par un renvoi à l'*Iṣāba* où tout le passage cité est indiqué en chiffres ; ensuite vient le nom du *ṣaḥābī* auquel renvoie la tradition ; et avant de mentionner le passage correspondant dans le livre d'Ibn al-Mubārak, nous avons cité la phrase contenant le nom de cet écrit dans l'*Iṣāba*, pour que l'on puisse se faire une idée de la manière dont les ouvrages d'Ibn al-Mubārak sont rapportés ici.

1. *Iṣāba* I, 104 no 450, 7-9 : Asmā' b. Ḫāriğa : *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* La tradition n'a pas pu être identifiée dans le livre (elle ramène à Ibn Masʿūd).

2. *Iṣāba* I, 289 no 1478, 1-6 : al-Ḥārīṯ b. Mālik al-Anṣārī : *Rawā ḥadīṯahu Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Identique dans *Zuhd* 106 no 314. Variations dans quelques mots après l'*isnād*,

où le dialogue entre al-Ḥāriṯ et le Prophète est introduit par d'autres tournures. Ces différences sont probablement imputables aux variations entre les copies du livre d'Ibn al-Mubārak (v. par exemple la remarque 2 à la même page, où elle reproduit une variante qui correspond au texte de l'*Iṣāba* mot à mot).

3. *Iṣāba* I, 473 nº 2389, 1-3 : Dağāğa : *Qāla ʿAbdallāh Ibn al-Mubārak fī Kitāb al-Zuhd.* Les débuts de la mise en scène de la tradition diffèrent, mais l'*isnād* et celle-ci sont identiques (v. *Zuhd* 470 nº 1337).

4. *Iṣāba* II, 22 nº 3131, 13 : Saʿd b. Tamīm : *Wa-rawāhu Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd ka-ḏālik.* Non trouvé dans le *Zuhd.*

5. *Iṣāba* II, 37 nº 3201, 3-5 : Saʿd b. Masʿūd al-Kindī : *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Ibn Ḥağar ne cite que l'*isnād* et le début du *ḥadīṯ*. Au lieu de *ḥaddaṯanī* il y a *ʿan* (v. *Zuhd* 290 nº 845).

6. *Iṣāba* II, 38 nº 3207, 2-4 : Saʿd b. al-Munḏir al-Anṣārī : *Wa-aḫraǧahu Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Il est possible que ce soit mentionné dans *Zuhd* 452, la seule fois où ce nom est cité dans les index (1) : les pages 449-52 manquent dans le livre, ce qui n'a pas permis l'identification.

7. *Iṣāba* II, 113 nº 3684, 5-6 : Saʿīd b. Nimrān : *Wa-rawā ... wa-Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Tradition plus complète et claire dans l'*Iṣāba* (v. *Zuhd* 110 nº 326).

8. *Iṣāba* II, 157 nº 3921, 4-8 : Abū Rīḥāna Šamʿūn : *Wa-rawā Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* V. *Zuhd* 304 nº 876 qui est plus clair et détaillé, mais l'*Iṣāba* suit de près l'essentiel du récit.

9. *Iṣāba* II, 157 nº 3921, 8-12 : même *ṣaḥābī: Wa-bi-hi* (= *Kitāb al-Zuhd).* Reproduction de très près : petites variations insignifiantes, quelques raccourcissements (v. *Zuhd* 306 nº 878).

10. *Iṣāba* II, 253 nº 4400, 31-p. 254, 2 : ʿĀmir b. ʿAbdallāh b. al-Ǧarrāḥ : *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī Kitāb al-Zuhd.* Reproduction intégrale avec certains raccourcissements secondaires (v. *Zuhd* 207 nº 586).

(1) V. index p. 1.

11. *Iṣāba* II, 306 nº 4676, 23-p. 307, 3 : ʿAbdallāh b. Rawāḥa : *Wa-fī al-Zuhd li-ʿAbadallāh b. al-Mubārak bi-sanadin ṣaḥīḥ.* Reproduction intégrale, avec reccourcissements et variations dans le détail du dialogue (v. *Zuhd* 454 nº 1283).

12. *Iṣāba* II, 349 nº 4834, 4-6 : ʿAbdallāh b. ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb : *Wa-aḫraǧa Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd* : Reproduction presque intégrale, petites variations insignifiantes (v. *Zuhd* 18 nº 52).

13. *Iṣāba* II, 349 nº 4834, 22-24 : même *ṣaḥābī : Wa-fī al-Zuhd li-Ibn al-Mubārak.* Reproduction d'assez près avec raccourcissements (v. *Zuhd* 438 nº 1234).

14. *Iṣāba* II, 416 nº 5179, 24-26 : ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAwf : *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction à peu près intégrale, variation dans un nom propre, petits raccourcissements (v. *Zuhd* 443 nº 1251).

15. *Iṣāba* II, 443 nº 5332, 2-4 : ʿUbayd b. Ḫālid : *Wa-aḫraǧahu Ibn al-Mubārak fī al-Raqā'iq* (le titre complet du livre édité par al-Aʿẓamī est : *Kitāb al-Zuhd wa-l-raqā'iq*). Reproduction sommaire, citant le début de la tradition avec liberté (v. *Zuhd* 472 nº 1341).

16. *Iṣāba* II, 463 nº 5448, 2-4 : ʿUṯmān b. ʿAffān : *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction intégrale, variations minimales (conjonctions ...) (v. *Zuhd* 438 nº 1233).

17. *Iṣāba* II, 468 nº 5475, 30-31 : ʿAdiyy b. Ḥātim : *Wa-ḏakara Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Variations insignifiantes (v. *Zuhd* 460 nº 1302).

18. *Iṣāba* II, 476 nº 5520, 7-9 : ʿUrwa b. ʿĀmir : *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction intégrale avec omission de deux mots dans l'*Iṣāba* (v. *Zuhd* 479 nº 1362).

19. *Iṣāba* II, 480 nº 5542, 7-10 : ʿAs ʿas b. Salāma : *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction intégrale, sauf une exception. Le vers aussi y est cité tel quel (*wa-illā* remplace *wa-in lā*) (v. *Zuhd* 78 nº 232).

20. *Iṣāba* II, 531 nº 5809, 11-13 : ʿAmr b. Ḥurayṯ : *Wa-aḫraǧa Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction d'assez près, avec

des variations de mots, comme on le voit dans différentes copies d'un même livre (v. *Zuhd* 194 n° 554).

21. *Iṣāba* III, 85 n° 6284, 10-16 : ʿĀmir b. ʿAbd Qays : *Wa-rawā Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction sommaire avec beaucoup de raccourcissements et certaines variations. Le texte du *Zuhd* est plus long et détaillé (v. *Zuhd* 299 n° 867).

22. *Iṣāba* III, 85 n° 6284, 19-p. 86, 2 : même *ṣaḥābī : Wa-rawā Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction intégrale de la tradition. L'*isnād* est raccourci, avec une variation dans un nom propre (v. *Zuhd* 295 n° 862).

23. *Iṣāba* III, 98 n° 6376, 2-4 : ʿAbd al-Raḥmān b. Qays : *Qāla Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction intégrale, avec une petite omission (*Zuhd* 147 n° 438).

24. *Iṣāba* III, 155 n° 6711, 6-7 : ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya : *Wa-qad bayyana ḏālika ʿAbdallāh Ibn al-Mubārak fī Kitāb al-Zuhd.* Renvoi au *ḥadīṯ* et au nom du *ṣaḥābī* (*Zuhd* 284 n° 824).

25. *Iṣāba* III, 381 n° 7798, 5 : Muḥammad b. Abī ʿUmayra : *Wa-aḫraǧahu Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction à peu près intégrale du *ḥadīṯ*, avec renvoi à un autre *isnād*, à côté de celui de notre auteur (v. *Zuhd* 11 n° 34).

26. *Iṣāba* III, 384 n° 7806, 5-9 : Muḥammad b. Maslama b. Salama : *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction intégrale du début, avec quelques petites variantes insignifiantes. Le récit du *Zuhd* est assez long (v. *Zuhd* 179 sqq. n^{os} 513 et 514).

27. *Iṣāba* III, 434 n° 7068, 14-23 : Muʿāwiya b. Abī Sufyān : *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī Kitāb al-Zuhd.* Reproduction intégrale, avec de toutes petites variations (conjonction, etc.) (v. *Zuhd* 202 n° 576).

28. *Iṣāba* III, 475 n° 8308, 26-p. 476, 1 : Muḥammad b. ʿAṭīyya : *Wa-l-mawʿiẓa l-maḏkura samiʿnāhā fī Kitāb al-Zuhd li-Ibn al-Mubārak.* Cette mention n'a pas pu être retrouvée dans le *Zuhd.* Cela n'empêche cependant pas qu'elle n'y existe, surtout dans d'autres copies du livre.

29. *Iṣāba* III, 604 n° 8565, 14-17 : Hišām b. al-ʿĀṣī b. Wā'il : *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Non identifié dans le *Zuhd*,

mais dans le *Kitāb al-Ğihād*, nº 114 et suiv. ; reproduction assez libre, surtout dans l'*isnād* et l'interprétation des mots.

30. *Iṣāba* III, 605 nº 8968, 3-8 : Hišām b. ʿĀmir b. Umayya : *wa-aḫraǧa Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* N'a pas pu être repéré dans le *Zuhd.*

31. *Iṣāba* III, 627 nº 9095, 2-p. 628, 4 : Wāqid b. al-Ḥāriṯ. *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction intégrale. Quelques variations insignifiantes (v. *Zuhd* 24 nº 74).

32. *Iṣāba* III, 651 nº 9228, 16-19 : Yazīd b. Asad b. Kurz : *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Non identifié dans le *Zuhd*, trouvable peut-être, surtout dans d'autres copies du livre.

33. *Iṣāba* III, 656 nº 9265, 7-8 : Yazīd b. Abī Sufyān : *Qāla Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction intégrale, variations minimales (v. *Zuhd* 203 nº 577).

34. *Iṣāba* III, 658 nº 9272, 17-20 : Yazīd b. Šaǧara : *Wa-qad rawāhu ʿAbdallāh Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Il est question de la mention que l'on trouve dans *Zuhd*, à propos de ce *ṣaḥābī*, sans que l'*Iṣāba* en rapporte le *ḥadīṯ* (v. *Zuhd*, suppl. 95 nº 330 ; cf. *Ğihād* nº 22). L'*isnād* est plus complet chez Ibn Ḥaǧar, avec des comparaisons avec d'autres *isnāds* et des commentaires.

35. *Iṣāba* III, 672 nº 9387, 1-p. 673, 3 : Yarfaʾ ḥāǧib ʿUmar : *Wa-rawā Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction avec des raccourcissements (v. *Zuhd* 203 nº 578).

36. *Iṣāba* IV, 35 nº 207, 20-21 : Abū l-Ğahm b. Ḥuḏayfa : *Wa-aḫraǧa Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction intégrale du début, sans le reste de l'histoire (v. *Zuhd* 185 nº 525 ; *Ğihād* nº 116).

37. *Iṣāba* IV, 142 nº 820, 20-22 : Abū ʿInaba al-Ḫawlānī : *Wa-rawā Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction intégrale d'une partie du début, avec raccourcissements (v. *Zuhd* 184 nº 524 ; *Ğihād* nº 128).

38. *Iṣāba* IV, 154 nº 894, 7-9 : Abū Fāṭima al-Azdī : *Wa-aḫraǧa Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduction intégrale d'une grande partie, avec petits raccourcissements et changements (v. *Zuhd* 457 nº 1296).

39. *Iṣāba* IV, 192 nº 1129, 11-p. 193, 1 : Abū l-Mutawakkil : *Wa-qad warada ḏālika wāḍiḥan fī-mā aḫraǧahu ʿAbdallāh Ibn al-Mubārak fī ... wa-fī Kitāb al-Zuhd.* Le renvoi concerne plus le nom que le récit (v. *Zuhd* 33 nº 100 ; 35 nº 104, etc.).

40. *Iṣāba* IV, 339 nº 606, 5-7 : Sawda bint Zamʿa al-Balawī : *Wa-rawā Ibn al-Mubārak fī al-Zuhd.* Reproduit le texte d'assez près ; petites variations (v. *Zuhd* 84 nº 250).

II. Deuxieme partie : l'Iṣāba et le Kitāb al-Ǧihād

Ce qui a été dit à propos de l'importance du *Kitāb al-Zuhd* trouve sa juste place par rapport à ce livret-ci, dont le manuscrit ne nous est connu que d'après une seule copie, celle de Leipzig (1). Récemment le texte a été édité par les soins de Nazīh Ḥammād (Université de Bagdad) (2) en 1971 à Beyrouth. Il contient 192 pp. dont 1-20 comme introduction et 186-92 bibliographie, sans aucun index, malheureusement, alors qu'il aurait été simple dans un récit aussi court d'en faire plusieurs. Une édition sans index ne se répand pas comme il faut ; et ceux qui doivent la consulter sont condamnés à perdre un temps fou, chaque fois qu'ils y recourent à la recherche d'une seule tradition (3). L'introduction condense quelques idées sur Ibn al-Mubārak, ses livres et apporte (pp. 3-20) un aperçu intéressant sur la littérature concernant le *ǧihād* dans l'Islam, une description sommaire du manuscrit (4) et enfin une analyse des transmetteurs du livre d'Ibn al-Mubārak.

Le texte est, comme c'était le cas dans le *Kitāb al-Zuhd*, formé d'un ensemble de traditions introduites suivant la méthode minutieuse du *ḥadīṯ*. Celles-ci s'échelonnent en tout sur 262 numéros et donnent l'impression d'avoir été travaillées avec

(1) V. Brockelmann, *G.A.L.*, S I 256 ; Sezgin, *G.A.S.* I, 95.

(2) Sans la connaissance de la Bibliothèque, ceci ressort d'une lettre de la Bibliothèque adressée par celle-ci à nous et datée du 23.2.1972.

(3) Du même éditeur : *Kitāb al-Ḥudūd fī l-uṣūl d'Abū l-Walīd Sulaymān b. Ḫalaf al-Bāǧī al-Andalusī*. Beyrouth, Mu'assasat al-Zi'bī, 1973, pp. 85.

(4) Le manuscrit ne porte ni nom de copiste, ni date. Il est du v^e^ siècle H., comme en témoigne deux *samāʿ*-textes qu'il contient.

beaucoup d'attention et de soin. Quelques mots sont restés non déchiffrés et l'éditeur y a attiré l'attention dans son appareil critique. Il s'est donné beaucoup de peine pour mentionner dans ses remarques un nombre parfois important de passages correspondants à ceux du livre édité, qu'il a glanés chez les auteurs canoniques du *ḥadīṯ* et chez d'autres. Nous allons maintenant procéder de la même manière avec les emprunts faits par Ibn Ḥağar à cet écrit et voir comment s'est effectué ce travail de reproduction.

1. *Iṣāba* I, 355 nº 1832, 2-4 : Ḥumama al-Dūsī : *Rawā ... wa-Ibn al-Mubārak fī Kitāb al-Ğihād.* Reproduction avec raccourcissements et variations dans la manière de présenter quelques noms propres et parties du récit (v. *Ğihād* nº 141).

2. *Iṣāba* I, 415 nº 2201, 16-22 : Ḫālid b. al-Walīd : *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī Kitāb al-Ğihād.* Reproduction intégrale, variations insignifiantes (v. *Ğihād* nº 53).

3. *Iṣāba* I, 482 nº 2436, 3-6 : Ḏakwān b. ʿAbd Qays : *Wa-qāla Ibn al-Mubārak fī al-Ğihād.* Reproduction raccourcie, mais intégrale, du récit, avec remarque finale : *Wa-ḏakara* (= *Ibn al-Mubārak*) *l-ḥadīṯa bi-ṭūlihi* (v. *Ğihād* nº 151).

4. *Iṣāba* II, 7 nº 3052, 21-24 : Sālim mawlā Abī Ḥuḏayfa : *Wa-min ṭarīq Ibn al-Mubārak fī Kitāb al-Ğihād.* Reproduction intégrale, variations insignifiantes (v. *Ğihad*, nº 120).

5. *Iṣāba* II, 7 nº 3052, 30-p. 8, 1 : même *ṣaḥābī : Wa-rawā Ibn al-Mubārak ayḍan fī-hi* (= *Kitāb al-Ğihād*, puisque le texte fait suite au précédent). Reproduction intégrale avec quelques changements (v. *Ğihād* nº 118).

6. *Iṣāba* II, 75 nº 3452, 1-4 : Salīm mawlā ʿAmr b. al-Ğamūḥ : *La-hu ḏikrun fī Kitāb al-Ğihād li-Ibn al-Mubārak.* Reproduction commentée et raccourcie, de là les variations (v. *Ğihād* nº 78).

7. *Iṣāba* II, 80 nº 3479, 4-6 : Samra b. Fātik : *Wa-rawā Ibn al-Mubārak fī al-Ğihād.* Reproduction d'une partie, sans l'*isnād* et le début. Variations minimales (v. *Ğihād* nº 108).

8. *Iṣāba* II, 94 nº 3573, 9-10 : Suhayl b. ʿAmr : *Wa-aḫraǧahu Ibn al-Mubārak fī al-Ğihād.* Simple renvoi au *ḥadīṯ* qu'il qualifie d'*aṭamm min-hu* (v. *Ğihād* nº 100).

9. *Iṣāba* II, 287 nº 4583, 16-17 : ʿAbdallāh b. Ǧaḥš : *Wa-hāḏā aḫraǧahu Ibn al-Mubārak fī al-Ǧihād.* Non identifié dans ce livre.

10. *Iṣāba* II, 366 nº 4939, 4-6 : ʿAbdallāh b. Maḫrama : *Wa-aḫraǧahu Ibn al-Mubārak fī al-Ǧihād.* Simple renvoi au *ḥadīṯ* qui se rapporte au *ṣaḥābī*, avec mention d'un autre qui est plus complet, mais qui n'est pas de notre auteur (v. *Ǧihād* nº 117).

11. *Iṣāba* III, 126 nº 6557, 6-8 : ʿĀmir b. ʿAbdallāh : *Wa-kaḏā aḫraǧahu Ibn al-Mubārak fī Kitāb al-Ǧihād.* Reproduction assez proche de *Ǧihād*, nº 32 et d'une partie de 33 (la phrase qui précède le *ḥadīṯ* du Prophète).

12. *Iṣāba* III, 347 nº 7647, 12-13 : Mālik b. ʿAbdallāh b. Sinān : *wa-sammā ... wa-ʿAbdallāh Ibn al-Mubārak fī Kitāb al-Ǧihād.* Renvoi au livre avec citations de quelques parties (se rapportant à deux numéros du *Ǧihād*) (32 et 33).

13. *Iṣāba* IV, 23 nº 148, 2-24, 2 : Abū Baḥriyya ʿAbdallāh b. Qays : *Wa-mimmā yu'ayyidu idrākahu l-Ǧāhiliyya mā aḫraǧahu Ibn al-Mubārak fī Kitāb al-Ǧihād.* Reproduction d'une partie du *ḥadīṯ*, avec variations (v. *Ǧihād* nº 261).

III. Troisieme partie : l'Iṣāba et le Kitāb al-Birr wa-l-ṣila

Concernant ce livre nous n'avons aucune information vraiment satisfaisante qui puisse nous donner une idée exacte du contenu et de la longueur du texte. Il est cependant très probable qu'il soit encore plus court que celui du *Ǧihād*, du fait qu'il est cité encore moins par l'*Iṣāba*, bien que cet argument ne soit pas décisif à ce sujet. Le titre du livre range celui-ci dans la même catégorie des écrits pieux et édifiants d'Ibn al-Mubārak. Les deux *ḥadīṯs* qui y sont empruntés par Ibn Ḥaǧar nous mettent d'ailleurs sur la bonne voie dans ce domaine : 1. *Iṣāba* I, 371 nº 1938, 2-5 : Ḥāriṯa b. Sufyān : *Ḏakarahu ʿAbdallāh Ibn al-Mubārak fī Kitāb al-Birr wa-l-ṣila.* Le récit raconte l'histoire

de la femme du *ṣaḥābī* en question ici : elle dit à ʿAbdallāh b. Masʿūd qu'après la mort de son mari tombé à Ṭabaristān, elle a été demandée en mariage par plusieurs hommes, qu'elle s'est vouée à respecter la mémoire de son mari et lui demande si elle sera de ses épouses au paradis. Ibn Masʿūd lui répond que oui. 2. *Iṣāba* IV, 192 nº 1129-11-12 : Abū l-Mutawakkil : *Wa-qad warada ḏālika wāḍiḥan fī-mā aḫrağahu ʿAbdallāh Ibn al-Mubārak fī al-Birr wa-l-ṣila wa-fī Kitāb al-Zuhd* (v. sous ce livre plus haut nº 39, où le renvoi concernait plus le nom du *ṣaḥābī* que le récit lui-même).

Le fait déjà qu'un *ḥadīṯ* du *Kitāb al-Birr wa-l-ṣila* s'intègre dans le *Zuhd* nous indique que le livre en question peut facilement être considéré, sinon comme partie intégrante de celui-ci, du moins comme appartenant à une littérature complémentaire qui devrait être mentionnée en marge des livres sur le *zuhd* et le *ǧihād* dans l'Islam. Là aussi Ibn al-Mubārak a été pionnier et son écrit est le premier de son genre dans la littérature arabo-islamique. Il est cité par Ibn al-Nadīm (1). Un disciple d'Ibn al-Mubārak, nommé Abū ʿAbdallāh al-Ḥusayn b. al-Ḥasan b. Ḥarb al-Marwazī (mort en 246/860) a aussi laissé un livre portant le même titre (2). A part cet auteur, il existe un autre qui a écrit un livre avec un titre semblable : Abū l-Naḍr Muḥammad b. Masʿūd al-ʿAyyāšī (mort vers 320/932). Le *Fihrist* seul nous le mentionne (3), mais cet écrit ne semble pas avoir laissé de trace trouvable jusqu'à présent (4). Enfin Brockelmann parle aussi d'un titre identique attribué à Ibn al-Ǧawzī (mort en 597/1200) (5). Peut-être que ce dernier livre est capable de nous donner plus de renseignements à ce sujet.

Après ce tableau analysant sommairement les citations empruntées par l'*Iṣāba* aux œuvres écrites d'Ibn al-Mubārak, mentionnées par leurs titres respectifs, essayons de dégager quelques conclusions générales, concernant la manière qu'Ibn Ḥağar emploie dans son recours à ces textes. Il y a des passages

(1) *Fihrist*, éd. Fluegel, 228 ; éd. Téhéran (1971), 284.
(2) V. Sezgin, *G.A.S.* I, 112 nº 62.
(3) *Fihrist* (Fluegel), 195 ; (Téhéran), 245, 18.
(4) Sezgin n'en signale rien à ce sujet, v. *G.A.S.* I, 42.
(5) *G.A.L.*, S I, 919_{58}.

dont il a été dit plus haut qu'ils étaient une reproduction intégrale : ils sont un bon nombre et témoignent d'une vérité bien voyante : al-ʿAsqalānī a dû trouver des copies d'un bon nombre de ces livres, qu'il a lues personnellement et qu'il connaissait donc parfaitement bien. Naturellement on peut penser que d'autres lui ont donné l'occasion de les lire dans leurs propres œuvres et d'en tenir ainsi compte. Cependant celui qui connaît la méthode de travail de cet auteur s'aperçoit vite qu'il n'en est pas ainsi. En effet, Ibn Ḥaǧar signale toujours, ou disons plus prudemment presque toujours, l'intermédiaire, c'est-à-dire la source ou l'autorité qui lui donna le renseignement. Prenons par exemple d'autres passages où il n'est pas question d'un livre, mais d'une simple transmission, sans autre mention aucune :

Wa-qad aḫraǧa l-Ḥākim min ṭarīq Ibn al-Mubārak (*Iṣāba* I, 116 nº 500, 28-29).

Wa-kaḏā rawāhu l-Buḫārī min ṭarīq Ibn al-Mubārak (*Iṣāba* I, 129 nº 551, 8-9), etc.

Il en fait autant d'ailleurs pour d'autres auteurs qu'il cite en principe de la même manière. Des formules comme *wa-aḫraǧahu*, ou bien *min ṭarīq ... ʿan* ou bien une formule analogue montrent en tout cas d'une façon claire et distincte qu'il ne s'agit pas toujours du même genre d'emprunt. Cette méthode se retrouve tout au long de son *Iṣāba*, et les exemples foisonnent pour en donner témoignage. Ainsi, chaque fois que l'ouvrage, dans lequel il puise, nécessite un éclaircissement quelconque, parce que son auteur en a écrit plusieurs qui peuvent être confondus les uns avec les autres, à moins qu'il ne s'agisse d'une œuvre maîtresse qui elle-même est à la base de la renommée de son auteur, dans ce cas il en mentionne le titre :

Wa-ḏakara Abū Miḫnaf Lūṭ b. Yaḥyā fī Kitāb al-Muʿammarīn (*Iṣāba* I, 82 nº 324, 10).

Wa-qāla Abū ʿUmar al-Kindī fī Kitāb al-Ḫandaq (*Iṣāba* I, 112 nº 486, 2-3).

Qāla ʿAbd al-Razzāq fī Muṣannafih (*Iṣāba* I, 136 nº 583, 1-2), etc.

Il semble donc que cette méthode de citer soit valable pour tout le livre. Là où il n'y a aucune mention, il y a vraisemblablement emprunt à une collection quelconque de *ḥadīṯs* qui ne nomme explicitement pas d'écrits, ou à un ouvrage trop connu pour qu'il lui paraisse nécessaire de le dire *expressis verbis*. De cette manière-là nous avons le droit de croire que son recours a été direct, puisque des passages pris d'Ibn al-Mubārak sont identiques à d'autres qui se trouvent dans deux livres publiés de ce même auteur (1). Nous avons aussi vu que cette reproduction n'a pas toujours été intégrale et qu'elle s'éloigne parfois des textes originaux. Il y a effectivement une véritable échelle de manières de citer un livre chez Ibn Ḥaǧar. Tout dépend du besoin qu'il en a. Là où dans son *Iṣāba* le *ḥadīṯ* ou le récit lui semblent d'importance, il les reproduit (2). Parfois c'est de la pure philologie, ou c'est la forme du nom du *ṣaḥābī* qui l'intéresse : de là les simples renvois à un *kiṯāb d'Ibn al-Mubārak* (3). Il va donc sans dire que l'attention d'Ibn Ḥaǧar se dirige en premier lieu vers tout ce qui tend à corroborer ses desseins exposés dans l'introduction du livre en question et sur lesquels nous aurons à revenir par la suite. On comprend aussi les remarques qui ont accompagné certains passages où al-ʿAsqalānī ne s'intéressait qu'à des parties d'une tradition en question, dont il citait le début ou la fin, l'*isnād* ou tel trait susceptible de lui donner la preuve ou le soutien voulu (4). Un exemple entre autres mérite d'être cité, car il exprime le but d'Ibn Ḥaǧar, sans cesse à la recherche de témoignages en faveur de ses personnages :

Wa-mimmā yu'ayyidu idrākahu l-Ǧāhiliyya mā aḫraǧahu Ibn al-Mubārak fī Kiṯāb al-Ǧihād (il s'agit d'Abū Baḥriyya) *... wa-yu'ḫaḏu min-hu anna ḏālika kāna sanata ṯalāṯa ʿašrata mina l-Hiǧra* (5).

La fin justifie les moyens, pourrait-on dire à propos d'Ibn Ḥaǧar. Cela ne signifie pas qu'il fait des citations tout ce qu'il

(1) V. par exemple nos 2, 3, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 22, 23, etc.
(2) V. *Zuhd* plus haut, nos 2, 3, 11, 15, 17, 18, 19, etc.
(3) *Zuhd* nos 22, 32, 37, etc.
(4) *Zuhd* nos 4, 14, 20, 22, 35 ; *Ǧihād* no 11, etc.
(5) *Iṣāba* IV, 23 no 148 (v. plus haut sous *Ǧihād* no 13).

en désire. Certainement pas dans le sens péjoratif du mot. Il a un but à suivre et il dirige ses efforts et les découvertes multiples vers ce but, pour en assurer la réalisation. En outre, on ne doit pas perdre de vue qu'il est parallèlement commentateur du *ḥadīṯ* ; son grand livre à ce sujet ne lui avait-il pas valu l'estime bien grande de tous ses contemporains et sans doute des générations postérieures ? C'est pourquoi il ne recule pas devant les raccourcissements, là où il lui semble bon de le faire. C'est pourquoi il commente lui-même tel mot ou tel autre qui lui paraissent obscurs et par là nécessitant un commentaire. C'est pourquoi il n'hésite pas non plus devant une autre mise en scène d'un *ḥadīṯ* ou d'une anecdote qu'il veut citer (1).

Grâce à cette manière d'utiliser les données qu'il connaît bien mieux que ses citations par endroits ne le laissent penser, il arrive que les divergences qu'on peut constater ont de quoi dérouter au prime abord. Tout cela ne peut se comprendre qu'à travers le désir d'Ibn Ḥaǧar de tirer le maximum de profit des textes lus, en vue d'arriver d'une manière plus sûre à la fin recherchée. En ce qui concerne les petites variations, il est simple de trouver une réponse satisfaisante. Déjà les copies d'un seul et même livre offrent entre elles quelquefois des différences bien plus graves (une autre tournure, une addition quelconque ...). Et ceci n'a pas besoin d'être éclairé plus que nécessaire. Rappelons seulement que les traditionnistes et copistes ont souvent mis en œuvre leur propre apport à ce sujet, en employant au moins tel mot ou tel autre, telle tournure ou telle autre. Ainsi des divergences plus ou moins sensibles existent entre des copies d'une même œuvre, et ceci concerne davantage le travail des premières générations des deux premiers siècles islamiques, où la perturbation d'une transmission faite oralement est encore plus grande que dans les périodes suivantes. Ceci se comprend bien, puisque les moyens oraux de transmission allaient de pair avec les écrits et que ceux-ci prenaient lentement le dessus vers l'an 143 H., comme en témoigne un passage bien significatif d'Ibn Taġrībirdī (2). De plus, les textes

(1) *Zuhd* nos 3, 10, 12, 13, 20, 21, 27, 33, 36 ; *Ǧihād* no 6, etc.
(2) Ibn Taġrībirdī, *Nuǧūm* (éd. Juynboll, Leyde 1851) I, 387 sq.

n'étaient-ils pas lus en public, au sein d'une école quelconque, autour d'une personnalité quelconque, dans des séances d'études fréquentées par un nombre plus ou moins important de disciples ? Ce qui fait que n'importe quel disciple pouvait se faire ainsi une copie du livre qui l'intéressait, que son maître ou un autre commentait et dont il autorisait la transmission (1). Aussi, est-il possible qu'Ibn Ḥağar soit tombé sur plusieurs variations de ces livres, en citant honnêtement telle copie ou telle autre, comme en témoigne au moins une citation exposée plus haut (v. nº 2 du *Zuhd*). Cela n'est même pas nécessaire : une seule version différente par endroits d'une manière plus substantielle suffirait à expliquer les grands écarts entre les deux auteurs. N'oublions pas d'ailleurs ce qui vient d'être dit : Ibn Ḥağar est exégète du *ḥadīṯ* : beaucoup de questions se présentent à lui autrement qu'à nous et à cause de cela il aime préciser, commenter et même employer un autre prénom ou une *kunya* qu'Ibn al-Mubārak ne porte pas (2). Il arrive aussi, qu'au lieu des raccourcissements, il allonge la tradition, surtout en cas d'incorrection qu'il constate : ceci va naturellement contre Ibn al-Mubārak, car celui-ci doit comme auteur s'en tenir à la règle du savant et mentionner, de la manière la plus impeccable possible, tous les noms formant les chaînons de ses *isnāds*. Voyons quelques-uns de ces cas :

Iṣāba II, 113 nº 3684 (v. plus haut *Zuhd* nº 7) : nous avions dit là que la tradition chez Ibn Ḥağar était plus complète et claire. Un autre cas encore plus frappant où l'*isnād* est directement en question :

Iṣāba III, 658 nº 9272 (v. plus haut *Zuhd* nº 34) où l'*isnād* est de même plus complet ; et ceci est en rapport direct avec la méthode de travail d'Ibn Ḥağar, car celui-ci a une documentation plus étendue qui lui ouvre un champ d'action et de comparaison, pas automatiquement ouvert à tous les traditionnistes avant lui. Cela se comprendra encore mieux par la suite.

(1) V. à ce sujet par exemple P. A. Mackay, *Certificates of transmission on a manuscript of the Maqāmāt of Ḥarīrī*. Philadelphie (Transactions of the American Philos. Society, N.S., Vol. 61, P. 4) 1971, sans pour autant oublier le travail de pionnier de Georges Vajda, *Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris*. Paris (PIRHT VI) 1956, etc.

(2) *Zud* nºs 13, 21, 27, etc.

Par là nous sommes amené à parler de la méthode de travail, de l'apport personnel d'al-'Asqalānī dans son *Iṣāba*, pour mettre en relief les qualités de son livre dans ce domaine, capables de soutenir sa renommée scientifique et l'autorité qu'il représente à nos yeux. L'introduction qu'il fait à son livre (I, 2-12) donne d'abord un tableau d'ensemble du travail de ses prédécesseurs dans ce métier. Comme point de départ, il y a le désir d'un savant musulman, dévoué à sa religion et intelligent, d'être le plus digne possible de cette science du *ḥadīṯ* qui constitue la science « la plus noble parmi les sciences religieuses », c'est-à-dire *'ilm al-ḥadīṯ al-nabawī: fa-inna min ašrafi l-'ulūmi l-dīniyyati 'ilma l-ḥadīṯ al-nabawī wa-min aǧli ma'rifatihi tamyīza aṣḥābi rasūl Allāh ... mimman ḫalafa ba'dahum* (1).

Tout est clair à partir de là, et notre auteur va tâcher de mettre en œuvre tous les moyens à sa disposition pour être digne de cette charge insigne. La revue des écrits de ses devanciers est fort intéressante, puisqu'elle nous met déjà en contact avec ce qu'il déploiera en énergie et en sens critique, bien énorme pour l'époque, afin de remédier aux défauts des volumes qu'il a lus, fouillés du début jusqu'à la fin, pour être le plus complet et le plus fidèle possible à la réalité historique. Déjà à propos d'Ibn 'Abd al-Barr (368/978-463/1071) (2) il écrit que celui-ci nomma son propre livre *al-Istī'āb* (3) *li-ẓannihi annahu staw'aba mā fī kutubi man qablahu wa-ma'a ḏālika fa-fātahu šay'un kaṯīr* (4). Ensuite vient Ibn Fatḥūn (mort 520/1126) (5) *fa-ḏayyala 'alayhi ... ḏaylan ḫāfilan* (6) *wa-ḏayyala 'alayhi ǧamā'atun fī taṣānīfa laṭīfatin ... wa-fī a'ṣāri ḫā'ulā'i ḫalā'iqu yata'assaru ḥaṣruhum mimman ṣannafa fī ḏālika ayḍan* (7). Les générations de lettrés se succèdent et les livres traitant de ce sujet deviennent de plus en plus nombreux. Tous n'étaient pas exhaustifs et laissaient à désirer à ses yeux, d'un côté ou d'un autre. Même

(1) *Iṣāba* I, 2, 8-9.
(2) Sur lui v. Brockelmann, *G.A.L.*, S I, 628 sq.
(3) *Al-Istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb*, imprimé en marge de l'*Iṣāba*.
(4) *Iṣāba* I, 3, 5.
(5) Sur lui v. Ziriklī, VI, 348, etc.
(6) Son livre s'intitule : *al-Taḏyīl*.
(7) *Iṣāba* I, 3, 5-7.

Ibn al-Aṯīr (555/1160-630/1233) (1) dans son *Usd al-ġāba fī ma'rifat al-ṣaḥāba*, ou le fameux al-Ḏahabī (673/1274-748/1348) dans son *Taǧrīd asmā' al-ṣaḥāba* (2) n'échappent pas à ses critiques, car celles-ci sont justifiées, puisqu'Ibn Ḥaǧar suit de près leurs œuvres et y découvre bien des erreurs : al-Ḏahabī, par exemple, malgré ses efforts de compléter Ibn al-Aṯīr, *lam yastaw'ib ḏālika wa-lā qāraba wa-qad waqa'a lī bi-l-ṭalabbu'i kaṯīrun mina l-asmā'i llatī laysat fī kitābihi wa-lā aṣlihi 'alā šarṭihimā* (3).

C'est pourquoi le livre d'Ibn Ḥaǧar représente ce qu'il y a de mieux fait et sans doute de plus complet à ce sujet. L'auteur ne s'est cependant pas contenté de fouiller, pour compiler et faire grossir son œuvre (4). Il a travaillé avec raison et montré un sens très critique pour son temps. Nous venons de voir qu'il ne cite pas les auteurs d'une manière uniforme ou servile, mais qu'il essaie plutôt de tirer de leurs écrits de quoi alimenter son sujet et lui donner consistance et logique. C'est pourquoi il intervient sans cesse, pour donner son opinion sur les questions étudiées. Ici nous quittons le domaine des *qāla*, *ḏakara*, *aḫraǧa* ou *rawā* ..., pour aboutir à des formules qui expriment bien cette intervention :

Qultu qad rawaynāhu fī Kitābi l-Ġurar mina l-aḫbār li-Wakī' al-qāḍī (5).

Wa-qara'tu bi-ḫaṭṭihi fī ... (6).

Qultu lam ara ḏālika fī Kitāb Ibn Mandah (7).

Qultu lam arahu fī Kitāb Ibn bint Manī' wa-innamā awrada ḥadīṯahu fī tarǧamati ǧaddih (8).

(1) A propos d'Ibn al-Aṯīr v. Brockelmann, *G.A.L.*, S I, 587 sq. ; et d'al-Ḏahabī, *G.A.L.*, S II, 45 sqq.

(2) A propos de la fréquence de l'emploi du mot *Taǧrīd* comme titre de livres dans la littérature antérieure à al-Ḏahabī, v. *G.A.L.*, S III et Sezgin, *G.A.S.* I (index).

(3) *Iṣāba* I, 3, 11-12.

(4) Al-Ḏahabī aurait d'après lui cité 8000 *ṣaḥābīs* (*Iṣāba* I, 4, 3-4) ; lui, il en cite plus d'un tiers de plus (12 294, éd. du Caire).

(5) *Iṣāba* I, 117 n° 505, 5 ; sur cet auteur v. Sezgin, *G.A.S.* I, 96 sq.

(6) *Iṣāba* I, 128 n° 551, 4-5.

(7) *Iṣāba* I, 392 n° 2079, 3. Sur cet auteur (310/922-395/1005) v. Brockelmann *G.A.L.*, S I, 281 ; Sezgin, *G.A.S.* I, 214 sq.

(8) V. *Iṣāba* I, 407 n° 6171, 2. Est-il Aḥmad b. Manī' (160/777-244/859) dont parle Ziriklī I, 245 ?

Ṯumma waǧadtu fī Ziyādāti l-Zuhd li-'Abdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal (1).

Wa-qad waqaftu 'alā kiṯābihi l-maḏkūri bi-ḫaṭṭi ... (2).

Wa-qad waqa'at lī riwāyātun uḫrā ġayru mā ḏakarahu l-Ḏahabī (3), etc.

Et s'il n'a rien trouvé qui corrige ou qui complète, il se contente de dire en général *wa-lam ara*. L'exemple suivant le montre encore davantage que ceux cités là-dessus :

Wa-lam ara li-Sahl ḏikran fī šay'in mina l-kutubi wa-l-masānīdi wa-lā fī ansābi l-anṣār (4).

Partout dans le livre il y a le désir de mieux faire, de corriger, de compléter. L'erreur saute à ses yeux et semble même l'irriter, puisqu'il emploie des mots assez durs. A propos d'un *ṣaḥābī* il écrit : *Wa-qad ṣaḥḥafahu Ibn Qāni' taṣḥīfan šanī'an* (5). Des mots comme ceux-ci témoignent d'une certaine indignation devant une erreur que ne devrait pas commettre un savant musulman. Alors que plus souvent il utilise des attributs plus doux, comme *wahama*, *ḫālafa*, *ḏakara mawḍi'a l-iḫtilāf ...* ; les deux dernières tournures se rapportent au jugement correctif avancé par d'autres autorités, sans qu'Ibn Ḥaǧar semble vouloir participer d'une manière décisive à la querelle philologique ou thématique.

N'avons-nous pas là assez de témoignages convaincants, pour nous le rendre sympathique et surtout digne de confiance ? Les livres qu'il cite sont innombrables. Il y a d'abord ceux qui traitent essentiellement de *ḥadīṯ* et des *ṣaḥāba* : nous avons vu comment il reliait ces deux concepts dans son introduction. Il les a fouillés et mis en valeur en premier lieu. C'est là qu'il puise d'abord, et nul n'a de quoi s'étonner ici, car il serait

(1) *Iṣāba* I, fin 440. Sur cet auteur (213/828-290/903) v. Brockelmann, *G.A.L.*, S I, 310 et Sezgin, *G.A.S.* I, 511.

(2) *Iṣāba* I, 500 n° 2549, 10.

(3) *Iṣāba* I, 536 n° 2759, 9-10.

(4) Il s'agit de Sahl b. Fulān b. 'Ubāda al-Anṣārī al-Ḫazraǧī, *Iṣāba* II, 91 n° 3556, 7.

(5) *Iṣāba* II, 121 n° 3736, 4, etc. Sur cet auteur (265/879-351/962), v. Sezgin, *G.A.S.* I, 188 sq.

maladroit et peu rentable de ne pas faire comme lui. Mû cependant par le désir de remédier aux insuffisances de ses prédécesseurs dans cette branche scientifique, tout livre lui était bon, quand il pouvait lui présenter une aide quelconque. On voit par là le sens qu'il donna à ses recherches multiples. Pratiquement toute la littérature des traditionnistes, des auteurs fameux et dignes d'attention, a dû passer par le crible de sa lecture critique :

1. Des commentaires coraniques et des collections de traditions dont le nombre est impressionnant dans l'*Iṣāba*. En voici quelques exemples pris au hasard de la lecture :

a. *Wa-rawā Ibn al-Munḏir fī l-Tafsīr* (*Iṣāba* I, 113 n° 486, 9, etc.). Il s'agit sans doute d'Abū Bakr Muḥammad b. Ibrāhim b. al-Munḏir al-Nīsābūrī mort en 318/930 (1). Son *Tafsīr al-Qur'ān* existe en partie dans une copie conservée à Gotha (2).

b. *Wa-rawā ʿAbd al-Ġanī (b.) Saʿīd al-Ṯaqafī fī Tafsīrih* (*Iṣāba* I, 252 n° 1233, 6, etc.). Vraisemblablement celui qu'Ibn Ḥaǧar mentionne (3) et qui est mort en 229/843. Sezgin le signale deux fois dans son index (4) ; cependant la deuxième fois il s'agit d'un autre, plus précisément d'un ʿAbd al-Ġanī b. Saʿīd al-Azdī al-Miṣrī (5). Ce *Tafsīr* ne semble pas être connu jusqu'à présent dans les ouvrages de référence qui sont entre nos mains, puisque Sezgin ne parle de lui qu'en passant, en relation avec d'autres auteurs.

c. *Wa-rawā ʿAbd al-Razzāq fī Tafsīrih* (*Iṣāba* I, 280 n° 1423, 4-5, etc.). ʿAbd al-Razzāq b. Hammām (126/744-211/827) est un auteur yéménite de Ṣanʿā' dont le *Tafsīr* nous est parvenu dans deux copies conservées en partie au Caire et à Ankara (6).

d. *Wa-rawā ... wa-Musaddad fī Musnadih (Iṣāba, ibid.)*. Il s'agit de Musaddad b. Musarhad al-Asadī mort en 228/843 (7).

(1) Sur lui v. Brockelmann, *G.A.L.*, S I, 306 ; Sezgin, *G.A.S.* I, 495 sq.
(2) Gotha 521 (v. réf. précédentes).
(3) Ibn Ḥaǧar, *Lisān*, IV, 45.
(4) *G.A.S.* I, 39, 353.
(5) Là-dessus v. *ibid.* 223.
(6) Sezgin, *G.A.S.* I, 99.
(7) Ibn Ḥaǧar, *Taḥḏīb* X, 107-109.

A son sujet Ibn Ḥağar écrit, citant Ibn ʿAdī (mort en 365/976) (1) : *Yuqāl innahu awwalu man ṣannafa l-Musnad bi-l-Baṣra* (2). Sezgin le mentionne, en passant, en fonction d'Ibn Ḥanbal (3).

Cette liste peut être augmentée d'un nombre bien plus élevé de titres traitant du même sujet. Il n'est d'ailleurs pas rare d'apprendre, grâce à Ibn Ḥağar, et pour la première fois à en juger par les ouvrages de références entre nos mains, que tel écrivain ou tel autre a laissé un commentaire coranique ou une collection quelconque de *ḥadīṯs*. Cela donne à son *Iṣāba* une importance encore plus grande, car elle permet de cerner de plus près l'activité des siècles avant lui, aux lettrés desquels il recourt pour leur demander l'aide dont il a besoin.

2. En dehors des livres sur l'exégèse coranique et le *ḥadīṯ* proprement dits, l'*Iṣāba* acquiert encore plus d'importance, car la plupart des écrits en question dans cette deuxième catégorie n'ont pas été aussi connus et répandus que le premier genre dont on vient de parler. C'est pourquoi le témoignage d'Ibn Ḥağar est à ce sujet spécialement précieux. Déjà dans le cas d'Ibn al-Mubārak, notre auteur a joué le rôle du confirmateur, sur le jugement duquel on peut s'appuyer. Le troisième livre analysé (c'est-à-dire *Kitāb al-Birr wa-l-ṣila*) n'était signalé que par Ibn al-Nadīm (v. plus haut) : il nous apporte la preuve que ce dernier n'a pas menti ; ainsi il nous a livré un argument solide en faveur de l'existence réelle de ce livre, qu'il a eu entre les mains et qu'il cite pour l'avoir lu. D'ailleurs, ni Ibn al-Nadīm ni les autres bibliographes n'ont eu intérêt à mentir pour mentir ou à déformer une réalité historique dont ils étaient eux-mêmes témoins, puisque ces bibliophiles ont eu eux-mêmes ces livres entre les mains, les ont parfois lus quand ils croyaient y découvrir un intérêt quelconque pour leurs travaux et leur culture générale, ou du moins les ont feuilletés et décrits d'une manière sommaire, souvent bien insuffisante, au détriment de l'Arabisant du XX^e siècle qui essaie en vain de trouver dans ces

(1) Sur cet auteur v. Sezgin, *G.A.S.* I, 198 sq.
(2) *Tahḏīb* X, 109, 3.
(3) *G.A.S.* I, 508 n° 22, 14-15.

descriptions quelque chose de convaincant et de décisif. Les problèmes se présentaient autrement à ces premiers bio-bibliographes qui se trouvaient devant une masse insupportable de livres, de traités de toutes sortes. Nous savons tous aujourd'hui combien il est difficile d'être au courant des choses importantes seulement, qui paraissent dans les quatre coins du monde. Toutes proportions gardées, ces lettrés se trouvaient devant des problèmes aussi graves, quoique ceux-ci fussent d'une autre nature : il y avait les distances et les moyens financiers nécessaires pour les surmonter, sans parler des manuscrits eux-mêmes qui n'étaient abordables que sous cette forme ... N'a-t-on pas de nos jours déjà commencé à ne plus pouvoir publier des comptes rendus normaux de tous les livres qu'une revue scientifique reçoit ? Ne fait-on pas aujourd'hui, au XX^e siècle, et avec tous les moyens techniques et le personnel dont nous disposons, de la même manière que ces bibliographes anciens qui étaient rudimentairement armés contre l'invasion de la littérature écrite que connurent les premiers siècles islamiques ? Et qui voudra dans 1000 ans mettre en doute les mots rares, les indications bien succintes qu'auront publiés les revues scientifiques de nos jours, à propos de beaucoup de livres qu'elles auront reçus en vue d'un compte rendu et pas d'une notice bien brève ?

Nabia Abbott a noté dans son remarquable « *Studies* III » quel savoir fin Ibn al-Nadīm, Yāqūt et al-Qifṭī avaient développé, concernant la qualité des manuscrits qu'ils acquéraient et décrivaient (1). Pourquoi veut-on que des auteurs comme eux qui étaient des savants bibliophiles-libraires n'aient pas notre confiance quand il s'agit de leur métier et de la description de leurs stocks ? Ce qu'Abbott écrit à propos d'eux semble bien normal, car il provient de lettrés qui faisaient le commerce des livres et donc avaient intérêt, eux-mêmes, à se faire une idée réelle des manuscrits, avant de les acheter, sans compter la pure curiosité scientifique qu'ils ont dû posséder à un degré assez élevé :

(1) *Studies in Arabic Literary Papyri III. Language and literature.* Chicago (OIP 77) 1972, 12.

« *Accuracy of text is their first concern, with stress now on legibility, now on beauty of scripts, or on the lack of either or both of these qualities as the case may be* » (1). Il ne s'agit pas là de mots vides de sens, car l'auteur des « *Studies* » les consolide de plusieurs exemples, tirés de leurs œuvres, qui montrent comment ces auteurs ont qualifié les textes et écritures en question (2). Le fait que ces écrivains prêtèrent une attention spéciale à des manuscrits d'ouvrages lexicaux et grammaticaux (3) ne peut pas nous surprendre, vu l'importance considérable de ces disciplines et la nécessité d'une présentation extérieure impeccable qu'on demandait à ce genre d'écrits, afin que les idées aient la forme la plus claire et la plus soignée possible. C'est pourquoi l'on comprend bien les mots qu'Abbott écrit :

« *Nadīm, in a significant passage, reports having seen a large manuscript collection with autographs and written on leather parchment, papyrus, and paper by scholars of the first and second centuries, beginning with Abū al-Aswad al-Du'alī and including such Qur'ānic scholars and grammarians as Yaḥyā ibn Ya'mar, Abū 'Amr ibn al-'Alā', Sībawaih, Kisā'ī, Abū 'Amr al-Shaibānī, Yaḥyā ibn Ziyād al-Farrā', Aṣma'ī and Ibn al-A'rābī* » (4). Ce passage que le *Fihrist* nous rapporte a été repris par al-Qiftī (5). Abbott l'a commenté, en attirant l'attention sur l'« *availability in the 3rd century and after of autograph manuscripts of Ist- and 2nd- century authors* » (6).

L'intérêt spécial qu'apportent l'auteur du *Fihrist* et ses contemporains ou successeurs pour certaines sortes de manuscrits se comprend donc aisément. Cela ne veut pas dire qu'ils ont laissé de côté tout le reste. Bien au contraire, il suffit de jeter un coup d'œil sur le *Fihrist*, pour se rendre compte combien

(1) *Ibid.* 12, 23 sq.
(2) *Ibid.* 12, 27 sqq.
(3) *Ibid.* 12, 24-25.
(4) *Ibid.* 13, 1-5.
(5) *Fihrist.* (éd. Fluegel) 40 (éd. Téhéran) 46 ; et *Inbāh*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire 1950-55, I, 7-9.
(6) *Studies* III, 13 rem. 117, 2-3. Son commentaire sur ce passage a été publié dans *Ars Islamica* VIII (1941) 76 sq.

cet intérêt était grand pour toutes les disciplines de l'esprit, à la portée de son auteur qui essaie de nous les décrire avec un zèle édifiant, surtout si on le place dans son siècle si reculé. Les lacunes et les faiblesses de cet ouvrage proviennent du fait que notre bibliographe n'a pas eu tout à sa disposition. On ne peut pas s'expliquer autrement l'absence totale de remarques concernant beaucoup d'ouvrages que nous connaissons par d'autres moyens. On en verra par la suite quelques exemples, parmi une foule bien innombrable. En outre, il n'a pas pu tout lire, n'a pas pu tenir compte de toutes les masses de manuscrits qui se trouvaient ou non, autour de lui, et qui se développaient, de génération en génération, de siècle en siècle, d'une manière plus abondante, le papier et les moyens techniques nécessaires aidant. A cet égard-là, il y a un travail qui s'impose : la recherche de la comparaison et du complément, grâce à d'autres bibliographes. Par exemple Ibn Ḥağar. Et ce qui a été dit de lui jusqu'à présent a de quoi nous donner confiance. Il nous apporte en effet une foule de renseignements concernant un nombre très grand de livres que le *Fihrist* ne signale même pas. En voici quelques exemples :

1. *Tafsīr* (de ʿAbd al-Ġanī b. Saʿīd al-Ṯaqafī, signalé plus haut ; *Iṣāba* I, 252 nº 1233, 6).

2. *Tafsīr* (de ʿAbd al-Razzāq b. Hammām, de même signalé plus haut ; *Iṣāba* I, 280 nº 1423, 4-5). Deux copies conservées en partie au Caire et à Ankara (1).

3. *Musnad* (de Musaddad b. Musarhad, de même signalé plus haut ; *Iṣāba* ibid.).

4. *Kitāb al-Ridda* de Waṯīma b. Mūsā b. al-Furāt (mort en 237/851). Ce livre est cité 110 fois dans l'*Iṣāba*, comme l'a montré Hoenerbach qui s'est donné à la tâche bien louable de réunir ces fragments et de les traduire en allemand (2).

5. *Kitāb al-Muʿammarīn* d'Abū Miḥanaf (*Iṣāba* I, 170 nº 762 ; 263 nº 1304, etc.). D'ailleurs ce livre n'est pas le seul que

(1) V. Sezgin, *G.A.S.* I, 99.

(2) V. W. Hoenerbach, *Waṯīma's Kitāb ar-Ridda aus Ibn Ḥağar's Iṣāba. Ein Beitrag zur Geschichte des Abfalls der Araberstämme nach Muhammeds Tod.* Wiesbaden (= Akad. der Wiss. u. d. Lit. Abh. d. Geistes-u. sozialwiss. Kl. 4) 1951.

l'*Iṣāba* mentionne d'Abū Miḫnaf : il y en a un autre qui ne figure pas chez Ibn al-Nadīm, pour ne citer que lui : *Kitāb al-Aḫbār* (1).

6. *Kitāb al-Muwālāt* d'Ibn 'Uqda (mort en 333/944) (*Iṣāba* I, 304 n° 1567, 2, etc.) (2).

7. *Kitāb al-Afrād (min aḥādīṯ bādiyat al-Šām)* d'Isḥāq al-Ramlī (IIIe siècle H. ?) (*Iṣāba* I, 324 n° 1693, 2-3) (3).

8. *Al-Mubtada'* de Wahb b. Munabbih (34/654-5-110 ou 114/728 ou 732) (*Iṣāba* I, 431, 16) (4). Maintenant on sait que cet auteur a bien dû laisser un livre sur le *Mubtada' wa-qiṣaṣ al-anbiyā'* qui a été transmis par écrit au moins à partir de la deuxième moitié du IIe siècle H. (5).

Il serait bien simple d'allonger cette liste d'un nombre plus considérable de livres, notés au hasard de notre lecture de l'*Iṣāba*. Mais là n'est point le but de notre analyse qui ne se voulait pas exhaustive à ce sujet. Le véritable dessein réside plutôt dans la mise au point d'une certaine valeur croissante que ce livre précieux d'al-'Asqalānī acquiert à nos yeux. L'auteur a eu besoin d'une foule de renseignements que les livres sur le *ḥadīṯ* et les *ṣaḥāba* proprement dits ne lui ont pas apportés, ou qu'ils l'ont fait d'une manière qui ne l'a pas convaincu ou tout simplement satisfait. C'est pourquoi nous le voyons recourir à tant d'écrits, à première vue secondaires, mais qui ont su

(1) V. là-dessus Ursula Sezgin, *Abū Miḫnaf. Ein Beitrag zur Historiographie der Umaiyadischen Zeit.* Leyde 1971, 63 n° 7 ; 114 n° 37.

(2) V. Sezgin, *G.A.S.* I, 182 n° 174.

(3) Auteur bien inconnu, v. sur lui les indications assez vagues d'Ibn Ḥaǧar, *Tahḏīb* I, 225 n° 416.

(4) V. sur ce livre, R. G. Khoury, *Wahb b. Munabbih*, 222-246.

(5) A propos de la première date du papyrus de Heidelberg, attribué à Ibn Munabbih, v. R. G. Khoury, *Die Bedeutung der Handschrift Bad' al-ḫalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā' des Abū Rifā'a 'Umāra b. Waṯīma b. Mūsā b. al-Furāt al-Fārisī für die Erforschung des Frühislams.* Dans : XVIIIe Congrès des Orientalistes Allemands, Lübeck 1972. Tagungsbericht und wissenschaftliche Abhandlungen herausgegeben von Wolfgang Voigt. *ZDMG*, S II. Wiesbaden 1974, 186 sqq., surtout 190 ; et aussi l'importance d'Ibn Lahī'a et de son papyrus conservé à Heidelberg dans la tradition musulmane du deuxième siècle de l'Hégire (communication faite au Congrès International des Orientalistes à Paris 1973). Dans : *Arabica* 22 (1975) 6 sqq., surtout 11.

garder tel trait ou tel autre, tel récit ou tel autre, tel détail ou tel autre d'un *ṣaḥābī* ou d'un *tābi'*, sans quoi le manque, la lacune n'auraient pas pu être comblés. Vus sous cet angle, ils ne sont plus si secondaires que cela ne le laisse supposer. La plupart donc traitent de questions pieuses allant depuis le *zuhd* jusqu'aux problèmes les plus généraux de conduite, de mœurs et coutumes religieuses, bref de toutes sortes de questions édifiantes qui ont intéressé les premiers siècles en particulier, puisqu'ils leur servaient de suppléments, mais aussi de piments contre la sécheresse de tels sujets. Ces livres que nous avons qualifiés de secondaires, le sont en ce sens qu'ils ne constituent pas la source essentielle à laquelle puise Ibn Ḥaǧar. Ils ont cependant été pour lui d'une importance non négligeable, bien qu'il ne recoure à eux que peu, comparés aux œuvres maîtresses qui l'intéressent. Et pourtant ils sont là, et sans eux il y aurait eu une brèche dans son *Iṣāba* à laquelle justement il se proposait de remédier dans son introduction, afin d'être le plus près possible de la réalité historique et philologique : ainsi les 110 passages que Hoenerbach a recueillis et qui se rapportent au *Kitāb al-Ridda de Waṯīma*. A ce propos, Hoenerbach dit qu'ils jouent le rôle de « supplément et de variante » (« *eine ... Eigenart gerade der Waṯīma-Fragmente kommt durch deren Rolle als Supplement und Variante zum Ausdruck* ») (1). Il s'agit dans la plupart des cas de citations empruntées à ces livres, qu'il arrange comme il l'entend, comme il en a besoin. Chez Waṯīma c'était spécialement voyant, car son livre sur la *Ridda* aurait eu une autre forme, et pris une autre route : l'arrangement chronologique qu'il a suivi dans son second ouvrage (2) a pu facilement avoir été suivi là aussi (3).

Des déformations comme dans le cas de Waṯīma, et même plus, sont fort possibles dans les citations qu'il fait du reste des œuvres, surtout si les passages en question ne sont pas puisés directement dans les écrits mentionnés, mais dans des ouvrages intermédiaires ... Et ceci est toujours possible malgré

(1) Hoenerbach, *Waṯīma's Kitāb...* (v. rem. 80), 238, 22-23.

(2) V. R. G. Khoury, *Die Bedeutung...*, 187-188.

(3) C'est vers cette hypothèse très vraisemblable que se dirige aussi Hoenerbach, *ibid.*, 241.

la bonne foi que veut montrer Ibn Ḥaǧar. Il s'agit après tout de fragments cités pour corroborer autre chose. Et chacun a le droit de donner un texte cité comme il en a besoin, sans toutefois le déformer ou en altérer le sens d'une manière ou d'une autre. Nous n'avons pas le texte original du livre de Waṯīma, pour vérifier *in extenso* si les différences possibles qu'Ibn Ḥaǧar avance sont fondées sur un manque de connaissance ou une lecture superficielle de l'écrit en question. Nous avons vu plus haut qu'il peut citer mot à mot ou presque, et que toute variation qu'il apporte n'est pas forcément due à lui. N'oublions pas qu'il ne reproduit pas les passages des différents livres pour nous donner une image exacte de chacun de leurs mots ou de leurs arrangements. Il y recourt pour arriver à ses desseins exposés dans son introduction et dont nous avons déjà parlé plus haut.

A la différence des passages attribués à Waṯīma, nous avons eu quelques-uns attribués à trois écrits d'Ibn al-Mubārak, dont deux sont à notre disposition sous forme de livres. Et le résultat de comparaison auquel nous sommes arrivé est bien plus encourageant que celui auquel est arrivé Hoenerbach, justement grâce à la possibilité de comparaison que celui-ci n'a pas eu à sa disposition. Il y aurait une belle tâche à faire. Elle est bien utile, malgré la longueur et la forme décourageantes de l'*Iṣāba*. Elle consisterait à analyser toute la littérature écrite des premiers siècles islamiques que cite ou mentionne seulement cette œuvre, pour l'étudier à la lumière des autres sources bibliographiques, et sauver ainsi de l'oubli ce que celles-ci ne contiennent pas, ou tout simplement pour y trouver un appui, un témoin supplémentaire à ce qu'elles ne font que mentionner vaguement, d'une manière bien avare et souvent peu convaincante.

Raif Georges KHOURY
(Heidelberg, R.F.A.)

THE OFFICE OF VEKIL (WAKIL) IN 17th CENTURY OTTOMAN SHARIA COURTS

In the legal practice of Kayseri in the first quarter of the 17th century a vekil (Arabic *wakīl*, legal agent) had to be designated at court either by the person appointing him (*muvekkil*, feminine *muvekkile* ; Arabic, *muwakkil/muwakkila*) or by public testimony of two acceptable witnesses (presumably eye-witnesses). The office of vekil (*vekalet*, Arabic *wakālat*) according to Islamic law is a kind of contract, so witnesses were necessary, as was the formal acceptance of the contract agreement by the vekil (either in person or as attested to by two witnesses). (1) Although such acceptance is not regularly mentioned in the court records of Kayseri, presumably the mandate was understood to be accepted implicitly when the agent-designee began to fulfill his charge. Acceptance of the office was always voluntary. The term of the vekil depended on the mandate of the *muvekkil* and the requirements of the task with which he entrusted the vekil.

Although Islamic legists have consistently made a distinction between the office of legal agent (vekil) and that of messenger

(1) Emile Tyan, *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam* (2nd ed.; Leiden, 1960), p. 264; Y. Linant de Bellefonds, *Traité de Droit Musulman Comparé*, v. I (Paris, La Haye, 1960), p. 444; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istilahati Fikhiyye Kamusu*, v. VI (Istanbul, 1970), pp. 312f, 346. In some Hanafi practice the assertion of such an appointment by a man known personally to the kadi might be sufficient.

(*resul*, Arabic *rasūl*), (1) that distinction is not apparent in the Kayseri judicial records.

The vekil is not a special court officer. The same term is used to describe both his judicial and non-judicial functions.

Legally the vekil's duty was to represent—but not advocate—the interests of his *muvekkil*. Tyan points out that there is no word for advocacy in either Islamic legal terminology or colloquial Arabic, nor is there any tradition of judicial advocacy or rhetoric in Islam. Indeed, a kadi may exclude from his court a vekil who he feels is not being candid or may not be so. (There was no mention of such an act in the judicial registers in question, but such a decision need not have been recorded.) The legal duty of the vekil, like the litigant, is to give all relevant information to the kadi, in the interest of ascertaining the truth, rather than concealing or distorting evidence in order to secure the best possible judgment for the litigant. (2)

Anyone may choose a vekil, for virtually any purpose, but the Hanafi law school holds that a litigant may not be represented by an agent (vekil) without the consent of his adversary, since such representation affects the defense of his interests and since in principle the litigant should appear in person

(1) Linant de Bellefonds, v. I, p. 440; Bilmen, v. VI, pp. 312, 314f, 360-367; cf. al-Marginani, *The Hedaya or Guide: A Commentary on the Musulman Laws*, tr. Charles Hamilton (Lahore, 1957), p. 379. The case below, however, indicates that a person might designate one vekil to represent him in court while another could be assigned the collection of a debt:

Misaya bint Kenan, orphan, has Kasim Beg bn Uveys as guardian and vekil ik Sati Beg bn Osman: Sati Beg had 86 *guruş* belonging to the orphan, 72 *guruş* principal *(asl-i mal)* and 14 *guruş* interest *(ribh)*. Now he has repaid 12 *guruş muamele* but still owes 60 *guruş*. Haci Kucuk bn Abdul-Kerim is named vekil to collect the money. [13 33-4; 18 Zilhicce 1020]

(2) Tyan, p. 262. « Il n'y a pas en droit musulman d'avocats, au sens spécial de ce mot. » There is no term for « le defenseur en justice. » « Dans le droit musulman, en effet, la défense des intérêts en justice n'a pas pris le caractère d'une institution *sui generis*, comme dans certain pays d'Occident... » For the obligation of the vekil to represent his *muvekkil* honestly if he is to appear on his behalf, see pp. 264f, 270, 641. « L'éloquence judiciaire est un art littéraire inconnu en Islam, et l'on rechercherait vainement, semble-t-il, dans la littérature arabe et les annales historiques, la mention d'un personnage qui s'y serait distingué. » p. 267. Bilmen, v. VI, p. 346.

before the kadi to defend himself. Sickness and absence are acceptable excuses for using a vekil even without the consent of the adversary; and women might always be excused (although in Kayseri they usually chose to appear in person). Some people of high status might consider a public appearance in court beneath their dignity. A litigant may appoint as vekil anyone with whom he might legitimately make a contract (including zimmis [dhimmi, non-Muslim] in accordance with Hanafi law, but not Maliki law, which forbade such contracts). (1)

Two kinds of *vekalet* may be distinguished, both in Islamic law and in the practice of Kayseri. The office was either general or special. (2) Most often the sicil does not indicate which applies in a particular case, for the distinction is not

(1) The use of the vekil was allowed in all litigation. Tyan, p. 263. « Dans toutes sortes de litiges, dit Saraḫsi, la wakāla est autorisée. » cf. al-Marginani: "It is lawful for a person to appoint another his agent, for the settlement in his behalf of every contract which he might have lawfully concluded himself, such as a sale, marriage, and so forth." p. 376. Cf. "It is lawful for a person to appoint another his agent for the management of a suit relative to any rights whatever..." p. 357. Even a woman, a slave, a renegade, or an infidel might be a Muslim's vekil. Tyan, p. 263f. Linant de Bellefonds, v. I, p. 440f. Bilmen, v. VI, pp. 312f, 319. Tyan says that Abu Hanifa and his school hold that a litigant may not have a representative (vekil) without the permission of his adversary unless sick, absent, or a woman, p. 264f. Bilmen attributes the above position to Abu Hanifa alone, asserting that the other Hanafi jurists insist on the right of the litigant to have anyone he wants as vekil. In particular he cites Abu Yusuf and Muhammad as-Shabani (the Imameyn), the Eimme-i Selase, a fetva of Ebulleysin, and the *Mecelle*, p. 346f. « Ainsi, la femme 'qui se distingue par sa beauté et sa belle voix' ne peut faire valoir elle-même ses prétentions devant le juge. », Tyan, p. 266; cf. al-Marginaniani, "A woman may appoint an agent for litigation in all cases. —A woman who remains in privacy, and is not accustomed to go to the court of the Kazee, ought (according to Aboo Bekir) to appoint an agent for the management of her cause; and acquiescence is incumbent of her adversary. —This doctrine has been adopted by our modern lawyers; and decrees are passed accordingly.", p. 378. For women in Kayseri see R. Jennings, "Women in early 17th century Ottoman judicial records—the Sharia court of Anatolian Kayseri," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18 (1975) 53-114. Shafil. says that women cannot appoint a vekil except for marriage. Bilmen, v. VI, p. 321. For the point of Maliki law see F. H. Ruxton, *Maliki Law, Being a Summary from French Translations of the Mukhtasar of Sidi Khalil* (London, 1918), p. 203. Bilmen also relates that point of Maliki law, v. VI, p. 320f.

(2) Linant de Bellefonds, v. I, p. 442f. Bilmen, v. VI, calls them *vekalet-i amme-i mutlaka* and *vekalet-i hassa*, respectively, v. VI, p. 314ff.

usually relevant and the records are usually only as technical as necessary—presumably if the vekil exceeded his mandate the kadi would intervene.

The general *vekalet* may be compared to "power of attorney" in Anglo-American law. The vekil so designated legally had full power over the property of the *muvekkil*; indeed some jurists apparently held that the vekil could give away the property of the *muvekkil*, divorce his wife, and arrange a new marriage for him. Nevertheless, even though Hanafi law permits a *muvekkil* to designate a general vekil, unless the former *specifically authorizes* the vekil may *not* do the following: (1) divorce the wife of the *muvekkil*, (2) arrange a marriage for the *muvekkil's* daughter, (3) sell the house lived in by the *muvekkil*, and (4) sell or emancipate the slave of the *muvekkil*. (1)

In 17th century Kayseri the forms of general or absolute *vekalet* were *cem'-i umur*, *cem'-i husus*, and *mutlak*.

Cem'-i umur:

Two witnesses confirm that Emine bint Bali makes Haci Abdullah Halife bn Haci Himmet vekil for everything *(cem'-i umur)*. [27 5-1 ; 17 Receb 1035]
Kaya bint Yovan makes Hizir (?) v. Kel Baba vekil for everything *(cem'-i umur)*. [27 45-1; 22 Ramazan 1035]
Ugurlu v. Bunyad *ik* Sefer v. Suh : I make Sefer my vekil for everything *(cem'-i umur)*. [27 60-1; 12 Şevval 1035]
The aforementioned Ledige (?) v. Ugurli of Otunci mahalle makes Murad v. Tatar vekil for everything *(cem'-i umur)*. He accepts. [27 107-2; 24 Zilhicce 1035]

(1) Linant de Bellefonds, v. I, p. 442f. Bilmen, v. VI, pp. 311, 313f, 316. Linant de Bellefonds argues that, although Maliki jurists and the Hanbali Ibn Kudama objected to this mandate as excessively broad and likely to injure the interests of the *muvekkil*, the practice was widespread. Bilmen notes the restrictions in Hanafi law, cf. al-Marginani, p. 379f. "...the constituent... charges the agent with a discretionary care of his interest." According to Ruxton, all "acts of good administration" by a vekil are permissible except "...the principal's divorce, the consent to the marriage of his virgin daughter, the sale of his house or that of his slave.", p. 201f. The term of a general vekil may or may not be specified by the *muvekkil*.

Cem'-i husus:

Saye bint Bagadasar: I make my husband Arslan v. Deve vekil for everything *(cem'-i husus).* [22 15-4; 13 Zilkade 1030]

Two witnesses confirm that Sultan bint Şeh Roz makes her husband Migirdic v. Hacili (?) her vekil for everything *(cem'-i husus).* [27 87-7; 15 Zilkade 1035]

Mutlak:

The aforementioned Meryem has her son as vekil for everything *(vekil-i mutlak) ik* her brother Ayan: She sells all inheritance claims from her father for 2000 esedi guruş. [24 64-3; 28 Şevval 1032]

The special or specific *vekalet* was a mandate to carry out a designated service such as to sell a house, to collect a debt, to deliver something to another city, or to divorce the *muvekkil*'s wife for him. (1) In the records of the Kayseri court such a vekil is usually noted as "vekil for the forthcoming matter" *(vekil bi-husus ati* or *vekil-i husus ati içun)*, but sometimes he was designated more specifically. E.g., vekil for the sale

(1) Linant de Bellefonds, v. I, p. 442. Bilmen, v. VI, pp. 311, 313f, 346. The term of a special vekil depends on completing the mandate. Bilmen notes four kinds of specific *vekalet*:

1) *vekalet-i mutlak* (or *mutlaka*), not depending on any condition, time or detail. E.g., I make you vekil to sell my house.
2) *vekalet-i muallaka*, depending upon a condition. E.g., I make you a vekil to sell my goods if that merchant comes here.
3) *vekalet-i muzafe*, which begins at a certain time. E.g., I make you a vekil to sell my goods in June.
4) *vekalet-i mukayyed*, depending on a detail. E.g., I make you vekil to sell my house for a thousand *lira*.

Vekalet-i amme-i mutlak (or just *vekalet-i amme*) is the term for general *vekalet*; even though it too contains the term *mutlak*, Bilmen's *vekalet-i mutlak*, which really is a form of the specific *vekalet-i hassa*, should not be confused with the term for general *vekalet*. Cf. Ruxton on Maliki law: "Or he may be a special agent to do a particular thing, and in this case his powers are limited by his instructions, and he is bound to conform to them according to local custom and may not exceed them in any way," p. 201f. Bilmen discusses at length the use of a vekil for buying (pp. 334-341), selling (pp. 341-345), and paying a debt (pp. 350-354).

(vekil-i bey', or *bey' içun)*, vekil for the claim *(vekil-i da'va* or *da'va içun)*, vekil for the acknowledgement *(vekil-i ikrar)*, vekil for the reconciliation *(vekil-i sulh)*.

Husus:

Two witnesses testify that Ahmed Beşe bn Abdullah of Talas village was made vekil for the forthcoming matter *(husus ati içun)* by his wife Raziye bint Hasan Beg and her sister Emine bint Hasan Beg *ik* muderris Seyyid Ali Efendi bn Seyyid Ishak, whom two witnesses confirm as vekil for Taziye bint Bektaş Beg: They claim that she should pay them 15, 000 akce from the effects of her late father which he owed their late brother. Vekil Ali claims that the deceased paid the debt while alive; since there are no witnesses, he proposes that Raziye and Emine take an oath. When they refuse, vekil Ahmed Beşe is prevented *(men')* from bringing suit for them. [27 38-6; 15 Ramazan 1035]

Haci Abdul-Mutlib bn Abdullah has as vekil for the matter *(husus)* his vekil in accordance with the sharia *(vekil-i şer'iyye)* his wife Sitti bint Mehmed *ik* Ahmed bn Haci Huseyn: Ruined house at Yenice mahalle sold for 1330 akce. [24 18-4; 17 Receb 1032]

Other:

The aforementioned Kaya of Sayeci mahalle has as vekil for the acknowledgement *(ikrar)* her husband Murad *ik* the aforementioned Sultan bint Şeh Roz has as vekil for the acknowledgement *(ikrar)* her husband Migirdic: She sells her share of house and property in the mahalle for 70 esedi guruş. [27 88-1; 15 Zilkade 1035]

Sultana bint (?), zimmia and widow *(zevce'-i metruka)* of the late Mustafa Beşe of (?) village, has as vekil for the acknowledgement *(ikrar)* Ibrahim bn Kalender *ik* Abdul-Baki bn Mehmed: Her husband owed her 1000 akce *mehr-i mueccel* (dowry) ... [Trabzon 9-6; selh Sefer 1029]

(?) bint Mahmud makes zaim Musa bn Mezid vekil for her inheritance. [27 9-3; 21 Zilkade 1035]

Two witnesses confirm that Kaya bint Sinan makes her

husband *(yoldaş)* Murad v. Bagafasar her vekil for the matter of the inheritance. [27 87-6; 15 Zilkade 1035]

Haci Ugurli bn Haci Huseyn *ik* Suleyman Beg bn Kaya, who is vekil to accept the confirmation *(tasdik)* for Gulistan bint Kaya and Turdi bint Ilyas: I owe Gulistan 50 *guruş* from her inheritance and Turdi 40 *guruş*. [27 91-5; 21 Zilkade 1035]

Ugurli, Asuh Tatar, and Bogos veledi Anderik Keşiş (priest) of Yalman *ik* Ugurli v. Sahak, who is vekil for the confirmation *(tasdik)* for Gul (?) Bende: House at the mahalle sold for 55 *guruş*. [27 88-2; 16 Zilkade 1035]

Mustafa Beşe bn Mehmed of (?) *ik* Ummi Hatun bint Haci Bali of Hisar has as vekil for the confirmation *(tasdik)* her husband Huseyn Beşe bn Abdullah: House sold for 50,000 akce. [Trabzon 13-5; III Rebi I 1029]

Mehmed Ali Beg of Orta Hisar has as vekil Ahmed Çavuş *ik* Raziye bint Mehmed of Tekfur Çayir has as vekil for confirmation *(tasdik)* Ahmed Çelebi bn Abdur-Rahman: My *muvekkil* sells house for 2000 *akce*. [Trabzon 18b-3; II Rebi II 1029]

Haci Isa bn Mehmed *ik* muderris Ibadullah Efendi: I made him vekil to pay my debt to Hizir Bali. [11 19-130; 18 Sefer 1014]

(?) bn Tur Hasan of (?) *id* Haci Ibrahim bn Hamze of Valide Sultan mahalle: I am vekil to collect 800 *akce* he owes Arslan and Huseyn from Bursa for goods. Ibrahim says that he owes only 170 *akce* ... [Karaman 47-2; II Zilkade 1027]

Kamer Hatun bint Musa Aga of Aşaga Hisar has as vekil for the sale Ibrahim Beşe bn Ali *ik* Mehmed Çavuş bn Ishak Beg: Her share of house sold for 12,500 *akce* ... [Trabzon 4b-3; III Muharrem 1029]

Two witnesses attest that Abdi bn Yusuf appointed Ishak bn Ali as vekil *ik* Cuma bn Ibrahim: Estate sold for 54 *ak altun*. [11 65-364; 25 Cumadi II 1015]

(?) bint Yusuf is divorced by her husband Mehmed who is now in Trabzon but has his mother Şehri bint Hamze (?) as vekil for the divorce. The wife renounces all claim to support and maintenance. [Konya 5, p. 43; 26 Ramazan 1049]

Islamic law generally prohibited a vekil from acting at the same time as an agent and for himself. (1) An exception found in the practice of the court at Kayseri, and elsewhere, involved jointly held property or close relatives.

Sellers Ali bn Mustafa, his sister Şehzade, and his mother Umm Gulsum bint Idris for herself and as vekil for her son Suleyman, as attested by two witnesses *ik* buyers Imam Ebu Bekr Halife bn Abdul-Latif Halife: Estate at Husayinlu mahalle sold for 60 *guruş*. [11 74-411; 15 Şaban 1015]

Sellers Hatun Beşe, for herself and for her son, and Sinan, for himself and for Fatma bint Abdi, sell a ruined garden *(bagce)* at Hisarcik village next to property of Esad Efendi, Cafer, Veli, and the buyer, for 12 ½ *guruş* to pay for maintenance, to Ahmed bn Sunullah. [12 193-3; 27 Zilhicce 1017]

Seller Ugurlu v. Kaplan, for himself and, as attested by (?) v. Keşiş and Ovanis v. Abrahim, as vekil for Hicuze (?) and Hatun Aga benat Kaplan and for the orphan Bahşi v. Kaplan *ik* Haci Hamze Beşe bn Abdullah : Estate at Şuturban mahalle next to property of Serkis v. Batili (?), Eritun v. Haci (?), Hermez (?) v. Arutyun sold for 170 guruş for himself and for maintenance *(nafaka)* for the *muvekkils*. [14 22-3; 17 Zilkade 1016]

Ayşe bint Ahmed of Hasbeg mahalle, for herself and as vekil for the sale for the aforementioned Suleyman *ik* Kapuci Haci Musa bn Haci Ibrahim: A site for a house at the mahalle sold for 5 *guruş*. [27 71-7; 19 Şevval 1035]

Emine bint Haci Halil of Ibrikli mahalle and her son Halil *id* Muharrem Çelebi bn Ramazan for himself and as vekil for his wife Abide bint Haci Mehmed of Kirişci Baba mahalle and Menla (?) bn Haci Mehmed: My husband gave Haci Mehmed something in surety (emanet). Now he has died ... [Karaman 2-3; I Cumadi 1 1027]

Hanafi law allowed Muslims to have zimmis as vekils, although the practice was uncommon in Kayseri.

Mehmed Beg bn Haci Mustafa *ik* zimmi Kaya: I made Kaya my vekil to buy 6 pieces of cloth and 50 red peppers from

(1) Linant de Bellefonds, v. I, p. 446.

zimmi Tatar in Aleppo. He has done so and I have no claims against him. [13 7-3; 15 Rebi II 1016]

Bagvand Kethuda v. Kucuk of Kayseri testified: After the imperial order *(emr)* arrived for Yusuf Çavuş, who was charged with collecting the *cizye*, ordering that he should collect the *cizye* of the zimmis of Kayseri for the repair of Kayseri castle, he went to the Porte and left me as vekil ... [13 34-7; 21 Zilhicce 1018]

Two witnesses attest that Ibrahim Şeh of Arz-i Rum (Erzurum) appoints Iskender v. Arzuman as vekil to sell a house in Yalman mahalle for 300 *guruş*. [20 163-5; 25 Rebi I 1028]

Ahmed Çelebi: I appoint Muqaddesli (?) my vekil to collect *cizye* from the evkaf of Medine'-i Munevvere. He accepts. [23 16-11; 21 Ramazan 1032]

Hanafi law also allowed women to act as vekils for men, although that practice was uncommon too.

Two witnesses confirm that Suleyman bn Halil makes Ayşe bint Ahmed vekil for the sale. [27 71-6; 19 Şevval 1035]

Dondi bint Rum Beg is vekil for her father to give her daughter Meryem bint Hizir (?) a vineyard at Imrem mahalle. [22 53-6; 8 Rebi II 1031]

Sinan v. Rustem of Talas village has as vekil his wife Turfende bint Kara Koc, as attested by Arzuman v. Gulabi and (?) v. Andon *ik* Mustafa Paşa, vekil for Guc zade Suleyman bn Abdullah: Sinan owed Suleyman 11 guruş, for *cizye (harac)* and wheat. To settle the debt Suleyman is given a vineyard at the village next to the property of Huseyn Paşa, zimmi Devlet, zimmi Bahadur, and zimmi Bahşi. [12 11-182; after 17 Cumadi II 1014]

Seller Hatun Aga, widow of the late Haci Mustafa, for herself and as vekil for her children, sells estate at Hisarcik village next to the property of Veli, Mehmed, Subhan Virdi, and Seyfullah for 9 guruş, for maintenance *(nafaka)*. Buyer is Bayram bn Musa. [12 188-10; 21 Zilhicce 1017. See also 11 74-411, 12 193-3, 24 18-4, and 27 71-7 above.]

Women often had vekils. Perhaps it was considered preferable to have husband, father, or other male relative as vekil, but most often the vekils they had were no apparent relationship to them.

Relatives:

Ramazan bn Abdullah, vekil for his wife Hava Hatun *da'va* Deveci Deniz bn Abdi: *Celali* robbed the vekil of money he had collected from the estate of the late Cafer Beg. [11 24-156; 1 Rebi I 1014]

Two zimmi witnesses attest that Latife bint Libarid makes her husband Haçator v. Yagob vekil *ik* Sefer Beg bn Abdullah: Inherited share of shop at Penbeciler *suk* sold for 32 ½ guruş. [11 44-262; 29 Muharrem 1015]

Two witnesses confirm that Fatma bint Haci Huseyn makes her husband Haci Şaban bn Abdi vekil for everything *(cem'-i umur)*. [27 8-1; 22 Receb 1035]

Two witnesses from Merkebci mahalle confirm that Sakina Hatun bint Haci Huseyn makes her husband Ahmed bn Haci Memi vekil for everything *(cem'-i umur)*. [27 9-2; 26 Receb 1035]

Two witnesses attest that Ismail bn Evran (?) is vekil for his wife Kidem bint Mustafa. [Karaman 32-1]

Hasan Çavuş bn Mahmud Efendi for himself, the late Mahmud's son Mehmed Beg and his daughter Hadice Hatun have as vekil their uncle Ali Beg bn Ibrahim Efendi, their grown sister Nisa Hatun has as vekil her husband Mustafa Beg bn Ahmed Paşa, and another daughter Ummi Hani has as vekil Ismail Aga *ik* vali-i vilayet-i Trabzon Mehmed Paşa has as vekil for the confirmation *(tasdik)* kapuci başi Huseyn Aga: Çiftlik sold to pay debt of the deceased ... [Trabzon 10b-1; III Sefer 1029]

Ayşe Hatun bint Ali Efendi of Aşik (?) mahalle has as vekil her husband Mehmed Ali Beg bn Ahmed Paşa *ik* Trabzon beglerbegi Omer Paşa has as vekil Cafer Çavuş: House at mahalle sold to Paşa for 100,000 akce. [Trabzon 32b-1; III Cumadi II 1029]

Kadili bint Derviş of (?) village has as vekil her brother Resul bn Derviş *td* Janissary Mehmed Beşe bn (?) Ilyas: My sister's husband Mehmed owes her 800 akce *mehr-i mueccel* and *nafaka'-i 'iddet* ... [Trabzon 17-4; II Rebi II 1029]

Sakine Hadice bint Ahmed of Gulluk mahalle makes her uncle Seyyid Mehmed bn Mustafa her vekil *(vekil-i mutlak)* to marry her to Abdul-Hayy. [22 63-1; 7 Cumadi II 1031]

Emine Hatun bint Abdus-Selam of Kale'-i Pala (?) in Amasya has as vekil for the matter her father Abdus-Selam *tm* : My daughter Emine's husband Ebu Bekr divorced her. He has gone elsewhere not leaving maintenance (*nafaka* and *kisve*) for two children that Emine has ... [Amasya 36-4; 6 Şevval 1036]

Ummi Hani bint Mehmed Çelebi of Kurşunlu mescid mahalle has as vekil for the matter her father Mehmed Çelebi *td* Hasan Çelebi bn Kara Beg: He was the husband of my daughter. He owes her 75 *guruş mehr-i mueccel* ... [Amasya 30-4 ; 2 Ramazan 1036]

Two witnesses attest that Meryem bint Kara Devlet of Şuturban mahalle appoints her son Yagob as vekil. [24 64-1; 28 Şevval 1032]

Others :

Two zimmi witnesses attest that Saye bint Ulu Beg has made Mustafa Beşe vekil to arrange her marriage with (?)'s son Agacan. The marriage is arranged for 3000 *akce*. [11 41-242; 24 Muharrem 1015]

Hanci Halil Baba bn Yaya Baba (?) *ik* mufti Mevlana Mustafa Efendi is vekil for Emine Hatun bint Hasan: Estate at Kose Danişmendlu mahalle sold to Emine for 500 *guruş*. [11 59-326; 25 Rebi II 1015]

Muharrem is vekil for his brother Abdul-Kerim bn Ishak of Huvand mahalle: On 6 Zilkade Mustafa bn Veli Bali wounded my brother, who demands compensation and maintenance *(baha ve nafaka)* to compensate for his inability to work. 15 *akce*/day is allotted to him. [13 7-4; 12 Zilkade 1018]

Mustafa bn Ibrahim of (?) village of Ala tag *kaza ik* Sefer bn Haci Yusuf, vekil for Emine bint Abdullah of K(?) village: Since she is not living at home, she has renounced her rights to *zevciyet* and I have divorced her three times. [Karaman 65-4; before II Cumadi I 1027]

(?) bint Mehmed of Ahi Sadeddin mahalle in the inner city has as vekil Ali Çelebi *ik* Mustafa Beg: She has a document *(huccet)* that her deceased husband owed her 12,000 *akce*, and she wants it from his estate ... [Amasya 15-2; 26 Rebi II 1036]

Şeh Hatun, grandmother and *vasi* of the orphan of the late Katib Kasim who died on the Baghdad campaign, has as *vekil* for the matter Kurd Mehmed Çelebi: The deceased had my 12,000 *akce* and other goods. [Amasya 70-3; 4 Receb 1036]

Zeyneb bint Kadi, who is appointed *vasi* by the court for the young of the late Ibrahim bn Abdullah of Debbag Hane mahalle, has as vekil Ismail bn Abdullah *im*: They need maintenance (*nafaka* and *kisve*). [Trabzon 13b-3; III Rebi I 1029]

The use of vekils was more common in uncontested matters than in contested ones, although a litigant ought to have been able to profit more from the efforts of an expert legal agent in such cases. The explanation is not clear: it may be that adversaries or the court were less willing to allow the use of an agent in such cases, or it may be that litigants were afraid to absent themselves from court at a time when an important decision concerning them was pending.

Contested cases for which litigants chose to be represented by vekils did occur, but it is not easy to see any consistent factor related to the nature of the litigation which influenced such practice.

Mehmed Çavuş of Konya has as vekil for the matter Piyale Beg bn Abdullah *im* Hasan Çavuş: This ... Yusuf was my slave for three years and then he ran away. Now you have him. Two witnesses confirm Mehmed. [8 10-79]

Malkoc Beg, vekil for Katib Ebu Suud Çelebi *ik* Haci Hasan Çavuş: Hasan Çavuş did not attend the campaign against the brigands *(eşkiya)*. According to a fetva of Ebu Suud the ziamets and timars of those who did not go on the aforementioned campaign should be confiscated. Vezir Nasuh Paşa, who was commander against the *celali*, gave me a village and a ziamet worth 35,000 *akce*; but Hasan Çavuş

still claims it ... It was decided that Ebu Suud's vekil prevailed. [11 39-229; 18 Muharrem 1015]

Fatma Hatun bint Haci Mehmed Beg has as vekil for the matter Abdul-Alim Çelebi bn Haci Hamze *tk* Haci Ali bn Oruc, known as as Deli Kara Haci: He has her jewelry, goods, and other property ... [25 60-1; 3 Cumadi I 1034]

Kadi Seyyid Ahmed Efendi bn Seyyid Mehmed, *mutevelli* of the *evkaf* of Haci Mustafa mescid in Hisar mahalle *tk* (?) Hizir has vekil for the matter Sinan bn (?) Mehmed: Hizir owed 4000 *akce* to the vakf ... but all has been paid now. [Karaman 15-2; II Cumadi I 1027]

Sefer bn Ibrahim is made vekil by Dondi bint Himmet to marry her to Mustafa bn Mehmed. [Karaman 28-1; after III Şaban 1027]

Raziye bint Mustafa, wife of the late Haci Veli of Ali Şeyh mahalle, has as vekil for the matter Mehmed Beg bn Mustafa *td* Selime bint Piri, *vasi* of the orphans: Claim to 40 *guruş* debt confirmed ... [Karaman 20-4]

Haci Ali bn Haci Halife of Ahi Osman mahalle *td* Osman bn Mustafa, who is vekil for Inayetullah, son of the late kadi Ahmed, and Ayşe Hatun bint Abdul-Kerim, wife of the deceased and *vasi* of his young son: The deceased owed me 580 *akce* ... Two witnesses confirm Ali. [Karaman 39-3; before III Şevval 1027]

Fatma bint Mehmed Aga of (?) mahalle has Derviş Beşe bn Ismail as vekil *td* Abdi Beşe bn Hanyal of Kohne Galle mahalle: Fatma wants 20,000 *akce* from the estate of her late husband Kor Çavuş ... [Karaman 50-2; II Şaban 1027]

Haci Dondi, Elif, (?), and their mother Emine of Kirişçi Baba mahalle have as vekil Kalender Beşe bn Ilyas *tk* Mustafa bn Suleyman: Their late brother Suleyman Beg took possession of their inheritance from their late father, and now his son Mustafa has it. [Karaman 51-1; II Şaban 1027]

Ummi bint Mehmed of (?) Suk mahalle has as vekil Receb Beşe bn Pir Gaib *tk* Seyyid Mehmed Çelebi bn Ibrahim Çelebi of Fenari mahalle: Claim on property, but Receb has no proof. Seyyid Mehmed takes an oath. [Karaman 55-1; I Zilhicce 1027]

Ayni bint Haci Musa, wife of the aformentioned, has Mehmed Beg bn Receb as vekil *tk* Ayşe bint Hizir: My *muvekille's* father Haci Musa gave Mustafa Dede a 50 *guruş* loan 12 years ago ... He has died and I want it from his estate. [Karaman 63-1; after 1 Muharrem 1028]

Ibrahim of (?) village has as vekil Mehmed Beg bn Haci Mehmed Efendi *td* Habib of the village has as vekil Mahmud Beg: Land dispute. [Amasya 22-2; II Receb 1036]

Safiye Hatun of Tokat has as vekil for her claim *(da'va)* her son Yakub Beg bn Ali Beg *tk* Kassab (butcher) (?) v. Iskender of Amasya: He has occupied my mother's inherited property in Acem Ali mahalle ... [Amasya 55-2; 2 Rebi II 1036]

Mustafa Efendi, son-in-law of the late Abdul-Kerim Paşa of Istanbul, has as vekil for the matter Sari Mehmed Beg *tk* (?) Zade Ahmed Efendi, son-in-law of the late (?) Zade Mehmed Çelebi of Amasya: The deceased owed my *muvekkil* 2400 *akce*. I want it from his effects ... [Amasya 56-3; III Rebi II 1036]

Raziye bint Abdullah, widow *(zevce'-i metruka)* of the late Hasan Beşe of Koma (?) village, has as vekil for the matter her husband Hasan Aga *tk* muderris Abdi Efendi: Abdi is *vasi* of the orphan children ... 11,900 *akce* is still due from him. [Amasya 62-2; III Cumadi I 1036]

Kamer bint Haya Beşe of Serrac (?) Hane mahalle has as vekil for the matter her husband Şukur bn Cafer *tk* Ayşe bint Mustafa of the mahalle: House in the mahalle claimed as inheritance of *muvekkile* ... [Amasya 62-4; III Cumadi I 1036]

Yusuf bn Mehmed *tk* kethuda yeri Seydi Ali Aga has as vekil Osman Beg: Claim to stolen goods ... [Amasya 63-2; 1 Cumadi II 1036]

Yorgi b. (?) *td* Ibrahim Beşe and Kalender Beşe, brothers of the late Mehmed Çavuş, have as vekil their aga Laçin Aga: Claim of 3440 *akce* debt from estate of the late Mehmed ... [Trabzon 6b-4; I Sefer 1029]

Rabia bint Musa Kaftanci of (?) mahalle has as vekil her husband Mahmud Beşe *td* Kurd and Mehmed benat Musa

of the mahalle: Rabia has inherited 200 *sikke'-i hasene* from the effects of her grandfather Musli Beşe and his son Musa. Now they will not give it to her ... [Trabzon 29b-1; I Cumadi II 1029]

Emine bint Huseyn of Tekfur Çayir mahalle has as vekil her husband Cafer bn Abdullah *id* zimmi Avram of Muşe (?) village: She gave him two animals and now she wants them. [Trabzon 38b-1; III Receb 1029]

The vekils in Kayseri must have served reliably. Claims against them by *muvekkils* were rare. The following may be cited by way of example:

Imam of Talas village Seydi Ali Halife *id* his wife Rabia bint Haci Ali: Ali Beg claims that I made him vekil to divorce Rabia; he divorced her three times for me. I have a *fetva* on this matter. I want to take her again, at her wish. Look at the *fetva*, and question the woman. Rabia says, I have no witness that Ali Halife made Ali Beg vekil to divorce me. Let there be an oath. Ali Halife swears that he did not make Ali Beg his vekil to divorce her. The *fetva*—If Amr claims he is Zeyd's vekil and divorced his wife Hind, but this was against Zeyd's will, was there a divorce? No. [20 6-3; I Rebi I 1027]

Muderris Seyyid Ibrahim Çelebi bn Musli Efendi *tk* ebna'-i sipahiyan Haci Ferhad Beg: Haci Ferhad Beg has 14,000 *akce* belonging to the mir liva from Talas village, so I could not collect it. I want the money. Ferhad replies that he took the revenue from the village from Mevlana Seyyid Inayetullah Efendi, who was *vekil-i mutlak* of Ebu Bekr Beg, the *mir liva* of Kayseri. I did not take one *akce* from Ibrahim. I am not Inayetullah's vekil for paying his debts. [20 94-1; 26 Şaban 1027]

Suleyman Beg bn Mustafa Beg, the *ebna'-i sipahiyan*, who is charged with collecting the *guhercile perakende* for the treasury for 1035 *tk* Solak Ibrahim: I made him vekil to collect the money. I want 40 *guruş* from him. Solak Ibrahim is ordered to pay. [27 83-2; 8 Zilkade 1035]

Hasan bn Ibrahim dismisses one vekil and appoints another. [8 50-413]

Haci (?) bint Kemal of Turk Ogli mahalle *ik* Muharrem bn Sunullah: My husband Haci Sunullah died in Bruşa (Bursa), where he went for trade ... I gave him 8000 *akce* of my own property *(mal)* to invest *(sermaye)*. I want it from the effects seized by the *beyt ul-mal*. I made Muharrem vekil to get this from the *emin* there. He has given me only 6000 *akce*. Muharrem acknowledges that he received 10,000 *akce* from the *beyt ul-mal emin* but then spent some ... He agrees to take an oath to this effect. [Karaman 60-1; 1 Muharrem 1028]

The court seems to have had the authority to appoint vekils (legal agents) just as it did guardians, when the situation justified such an appointment. The case below illustrates the process of petitioning the court for such an appointment:

Imam Şaban Halife: I want to be appointed vekil for my sister so that I may take possession of her property while she is away. By the judgement of the judge *(hakim uş-şer')* a *veli* may be appointed to take possession of the property. [22 30-1; 17 Zilhicce 1030]

The court could also limit the scope of a vekil's authority:

(?) Keşiş (priest) v. Vasil of Veksi village *da'va* janissary Mustafa Paşa bn Abdullah: I bought the land 28 years ago (literally took it to *tapu*) for 1200 *akce* when Ali bn Abdullah, the brother of the former owner, died. Now Mustafa claims to have been appointed vekil of the land by Pir Şaban, but two Muslim witnesses confirm that the priest really had held the land for 29 years ... [11 15-x; 24 Muharrem 1014]

Muslims occasionally acted as vekils for zimmis, particularly in relatively important cases. It may be that in some cases a Muslim vekil could defend the interests of a zimmi litigant better than the latter could himself—or at least that some zimmi litigants thought this to be so.

(?) and Bahar bint Ermenşeh of Odunci mahalle *ik* janissary Mahmud Beg bn Abdullah: We demanded that our brother Bunyad give us our share of our inheritance from our late father. Then we appointed Mahmud Paşa [sic] bn Abdullah

to handle our claim as our vekil, and he has agreed to accept all the responsibilities entailed. [11 27-173; 17 Rebi II 1014]
Two Muslim witnesses attest that zimmi Minas v. Timur has Koczade Suleyman Beg bn Abdullah as vekil for the matter *ik* Toros v. Ovanis: House at Yalman mahalle sold for 100 *guruş*. [11 56-311; 5 Rebi II 1015]
Vekalet: Ahmed Beg bn Abdullah and Seyfullah bn Haci Vefa testify that the survivors of the late Minas v. Timur appointed Suleyman Beg as vekil. [12 29-10; 1 Rebi II 1015]
(?) v. Tanri Virdi: Minas owed me 60 *guruş*, which I have collected in full from his vekil Suleyman Beg. [12 29-12; 1 Rebi II 1015]
Mehmed Beg bn Abdullah, vekil for Ay Hatun bint Sari of Gesi village *ik* Çelebşeh v. Kuçuk: My *muvekkile* claimed he struck her but now she has dropped the case. [14 21-6; 16 Zilkade 1016]
Zimmi Ay Togdi ik spahi Hanefi: Bandits from Syria *(Şam)* robbed my mule. Hanefi was my vekil for the matter. Now I have received the mule from Hanefi. [15 195-5; 23 Ramazan 1020]
Safiye bint Nikol, wife of the late zimmi Kara Devlet, has Haci Ali Beg as vekil ik Ayan, son of the deceased: She receives 1000 *esedi guruş* and some goods in inheritance. [23 27-1; 26 Şevval 1032]
Sellers Haci Hatun bint Haci Mustafa of Ahi Osman mahalle for herself and as vasi for her daughter Ayşe bint Seydi Ali has as vekil Derviş Mehmed bn Mehmed *ik* muteferrika Haci Ali Beg bn Bagce: Half share of a shop at Eski Yemiş mahalle sold for 2000 *osmani akce*. [Karaman 54-1; III Zilkade 1027]
(?) the father, and (?) the mother of the murdered Bunyad v. (?) of (?) village have as vekil for the claim *(da'va)* Seyyid Mehmed Beg *td* Mehmed Beg bn Abdullah of the village, called (?) Keşiş before he became a Muslim: A week ago Mehmed stabbed Bunyad with a knife in two places, killing him. Mehmed denies this charge. When Mehmed Beg has no proof, he is asked to take an oath, which he takes. [Amasya 46-3; 2 Şaban 1036]

> Safiye bint Evrenos, zimmia of Zograf mahalle has as vekil janissary Ramazan Beşe bn Hamze *td* her son Haci Ibrahim: He led astray the slave girl of my *muvekkile* and sold her to another person ... [Trabzon 35-5; 2 Receb 1029]

The use of vekils by litigants at the Kayseri court was not frequent. In only 6 % (428) of 7765 cases did any litigant rely on one. More that 15,530 litigants in Kayseri were involved in these cases, and less than 4 % of them were represented by a vekil. In the sample sicils analyzed from the other cities vekils were in much more frequent use: Amasya, 16 %; Karaman, 21 %; Trabzon, 25 %. Still 79 % of the cases recorded in those sicils did not involve any vekils. Overall, in a total of 8680 cases only 7 % (617) involved a vekil; of over 17,360 litigants only 4 % used a vekil. (See Table I.)

The sicils studied cover a time period of about 125 months (i.e., 10.4 years). During that period about 650 vekils were used, an average of only about 5 per month, even though the courts met almost daily and heard an average of almost 70 cases per month. (See Table I.)

The number of cases in Kayseri in which both litigants in the case were represented by vekils was exceedingly small, in no sicil being as many as 1 % of cases. The sicils from Amasya and Karaman were similar, while in Trabzon the number did not reach 2 % (unless one counts those cases involving the registration of dowries). (See Table I.)

Women of source used vekils much more frequently than men. 33 % of over 1800 Kayseri women used the court between 1603 and 1627 chose to be represented by a vekil. The frequency with which vekils were used changed markedly over the two decades: between 1603 and 1617 only 21 % of women used them, while between 1620 and 1627 43 % did so. Limited surveys determined that 37 % of women in Amasya, 53 % in Karaman, and 53 % in Trabzon used vekils, all at a rate considerably higher than in Kayseri. (1)

(1) R. Jennings, "Women...", pp. 72ff. See Table I, p. 60.

TABLE I

USE OF VEKILS IN SELECTED JUDICIAL REGISTERS

No.	Time (mos.)	Year	Total Cases	No. w/ 1 vekil	%	Cases both with vekil	Total Litigants (approx.)	% of Total Litigants with vekil
11	10	1604-08	421	41	10 %	2	842	5 %
12	14.5	1604-09	3338	95	3 %	4	6676	1 %
13	3.5	1604-09	601	27	4 %	4	1202	2 %
14	12	1605-08	479	12	3 %	0	958	1 %
15	19.5	1608-10	1191	129	11 %	7	2382	5 %
22	9	1620-21	860	58	7 %	1	1720	3 %
23	14.5	1622-23	875	66	8 %	0	1750	4 %
			7765	428	6 %		15,530	3 %
Amasya 1 Karaman	25.5 (special)	1624-26	304	49	16 %	2	608	8 %
2-278	7	1618	248	51	21 %	1	496	10 %
Trabzon 42-1821	9.5	1618-20	363	89	25 %	7	726	12 %
			(491)[b]	(324)[b]	(66 %)[b]	(104)[b]	(982)[b]	
	125 mos. (10.4 years)		915	189	21 %		1830	
			(1043)[b]	(424)[b]	(41 %)[b]			
			8680	617	7 %	28	17,360[a]	4 %[a]
			(8808)[b]	(852)[b]	(10 %)[b]			

a =assumes two litigants per case, although more than two litigants sometimes were involved. Consequently the figure overemphasizes the percentage of litigants using a vekil.

b =includes registration of dowries, in which both parties almost invariably were represented by a vekil. Only the Trabzon sicil included such cases.

In a substantial proportion of the cases involving a vekil he was a close relative of the *muvekkil.* 30 % of the vekils studied in Kayseri were relatives, as were 42 % from Amasya, Karaman, and Trabzon, overall an average of 34 %. In

almost half (49 %) of the instances involving vekils who were relatives the *muvekkils* were wives; 13 % were sisters, 9 % brothers, 7 % mothers, 6 % daughters, 5 % fathers, 4 % sons, and so on. (See Table II.)

The number of people who served as vekil in more than one case entered in a single sicil is exceedingly small. To check the names of all the vekils mentioned in several sicils were written out in lists. Of 41 vekils noted in Kayseri sicil no. 11, none are mentioned in more than one case; likewise none of 27 vekils in no. 13, and of 12 vekils in the no. 14. In no. 12 Mehmed Çelebi bn Haci Ali was vekil in two cases involving the same matter and Suleyman Beg in three cases involving the same matter; Huseyn bn (?) was vekil first to buy and then to sell something for the same person, while Mahmud Halife bn Şemseddin Halife was vekil to buy and to sell two pieces of property in the same district, and Omer Beg bn Abdullah was vekil twice for the same person. In sicil no. 15 Mevlana Seyyid Mehmed Efendi bn Şeyh Mehmed Efendi was vekil for five cases involving different *muvekkils* in the settlement of the estate of the late Abdul-Hayy Efendi, Seyyid Şaban Çelebi bn Seyyid Iskender Çelebi was vekil in two cases (once for his brother), janissary serdar Suleyman Beg bn Abdullah was vekil four times (twice in official business), two others were vekil twice for the same case, and yet another, Nasuh Beg, may have been vekil twice but there is no certainty that the same Nasuh Beg was involved. In sicil no. 22 Seyyid Ali Çelebi was vekil twice for the same case, and Haci Beyram was vekil twice for his sister and once for her son. Men named "Huseyn Beg" and "Mustafa Beg" were vekils for three cases and two, respectively, but those names were common and may refer to more than one person. In sicil no. 23 Darador v. Ohan was vekil in two different cases and Ebu Bekr Beg was vekil twice for the same case; five times an Ali Beg was vekil, but how many individuals were indicated by this designation cannot be determined.

None of the 49 vekils named in the Amasya sicil served in more than one case. Although the names of five vekils in Karaman recur in regard to the same matter, only Kalender

TABLE II

RELATIVE OF VEKILS

No.	Wife	Sister	Mother	Daughter	Brother	Father	Son	Children	Husband	Other	Total	Total Vekils	%
11	6		1	1	1	1	2		1	1	14	41	34 %
12	8	7	1	1	1	5	1	2			26	95	27 %
13	2				3	1					6	27	22 %
14	2	2									4	12	33 %
15	17	2	2	3	8					1	33	129	26 %
22	9	5	2	1	1	1	1			1	21	58	36 %
23	12	3	2	1		2	2	1		1	24	66	36 %
											128	428	30 %
Amasya 1	7	1	1	3						3	15	49	31 %
Karaman 2-278	14	2			1					3	20	51	39 %
Trabzon	24	4	6	3	3	1	2			2	45	89	51 %
42-1821	(24)	(7)	(7)	(3)	(3)	(1)	(2)			(3)	(50)	(324)	15 %
											80(85)	189(424)	42 (20) %
	101 (101) 49 %	26 (29) 13 %	15 (16) 7 %	13 (13) 6 %	18 (18) 9 %	11 (11) 5 %	8 (8) 4 %	3 1 %	1	12 (13) 6 %	208 (213)	617 (852)	34 (25 %)

Beşe bn Ilyas was vekil for more than one person (for two). Nine names are repeated among the Trabzon vekils, but none of them were involved in anything but the registration of dowries; otherwise there are no repeats.

It seems very likely, then, that there was no professional class of vekils in Kayseri, nor in Amasya or Karaman. There is no evidence whether or not any of these vekils were paid for their services. Nevertheless, it can be said with some surety that no one served as vekil frequently enough to have supported himself at it. If there is no positive evidence of the nature of the social or economic class origin of vekils, at least there is strong evidence that no one served as vekil very often. Important people and people with titles were in some demand as vekils, but relatives were called upon more frequently. So many different people served as vekils that it must be presumed that people from a broad cross-section of the community filled the office. Between 1600 and 1625 Kayseri did not have a class of professional vekils, and most likely Amasya, Karaman, and even Trabzon did not either.

Ronald C. JENNINGS
(Urbana, Illinois, U.S.A.)

VEKIL BIBLIOGRAPHY

Joseph Schacht. *An Introduction to Islamic Law.* Oxford, 1964.

al-Marginani. *The Hedaya or Guide: A Commentary on the Musulman Laws.* Translated by Charles Hamilton. Lahore, 1957.

B. S. Jain. *Administration of Justice in Seventeenth Century India (A study of salient concepts of Mughal Justice).* Delhi, 1970.

F. H. Ruxton. *Maliki Law, Being a Summary from French Translations of the Mukhtasar of Sidi Khalil.* London, 1918.

Emile Tyan. *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam.* 2nd. ed. Leiden, 1960.

Y. Linant de Bellefonds. *Traité de Droit Musulman Comparé.* vol. 1. Théorie Générale de l'Acte Juridique. Paris, La Haye, 1965.

Ömer Nasuhi Bilmen. *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu.* vol. VI. Istanbul, 1970.

Halit Ongan. *Ankara'nın I Numaralı Şer'iye Sicili.* Ankara, 1958.
— *Ankara'nin Iki Numarali Şer'iye Sicili.* Ankara, 1974.

R. Jennings. "Women in early 17th century Ottoman judicial records—the Sharia court of Anatolian Kayseri." JESHO 18 (1975) 53-114.

NOTE

This paper is based upon a study of Ottoman judicial records *(şeri mahkeme sicilleri).* The *sicils* from Kayseri are housed in the Etnografya Muzesi in Ankara, those from Karaman in the Mevlana Muzesi in Konya, those from Amasya in the museum of Tokat, and those from Trabzon in the archive of the Topkapi Saray Muzesi. The research was supported by a grant from the American Research Institute in Turkey and an NDEA Title IV grant from the University of California at Los Angeles.

Archival sources are cited as follows: 15 56-4 means Kayseri *sicil* number 15, page 56, entry 4. When a *sicil* from a collection other than that of Kayseri is cited the name of the city is always identified. The pages in most volumes are not numbered; in such cases counting begins with the first page containing court business.

Cases cited in the text have been summarized selectively on the basis of their importance and relevance to the topic. It should be noted that a verdict is not part of the formal registration of cases in the *sicils.*

Abbreviations: *bn*= son of; *bint*=daughter of; *v.*=*veled*=son of. In Ottoman documents after 1600, *bn* is used for Muslims and *veled* for *zimmis* (non-Muslims).

Forms of suits: *t.k.*=*takrir-i kelam*; *ik*=*ikrar*; *d.*=*dava*; *t.m.*=*takrir-i meram.* *Ikrar*, an acknowledgement of confession, appears exclusively in non-contested cases. The others, and *iddia*, describe contested cases.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 16 FÉVRIER 1976
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 6113 — Éditeur : n° 620
Dépôt légal : 1er trimestre 1976

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

15, Quai Anatole-France, 75700 PARIS
C.C.P. PARIS 9061-11 Tél. : 555-92-25

ANNUAIRE DE L'AFRIQUE DU NORD

Tome X - 1971

Études : Élites, pouvoir et légitimité au Maghreb. Problèmes d'actualité :

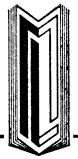
LE CONFLIT PÉTROLIER FRANCO-ALGÉRIEN.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA LIBYE ET DE L'ALGÉRIE.

Chroniques politique, diplomatique, économique, socio-culturelle et scientifique.

Chronologie - Documents - Bibliographies systématiques.

Ouvrage 16 × 25, 1260 pages, relié. Prix ..... **149,80 F**



G.-P. Maisonneuve et Larose Éditeurs

11, rue Victor-Cousin, Paris 5e

STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG et A. UDOVITCH

collegerunt

Les **Studia Islamica** offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes les questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les **Studia Islamica** paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

Les ventes se font exclusivement au numéro. Les commandes peuvent être enregistrées en *standing order*.

La collection complète des volumes 1 à 42 (sauf 16 et 17 *épuisés*) .. **1.610 F**

Chaque volume, à l'exception des volumes 18 à 21 qui ne se vendent qu'en collection complète, et des volumes 31 et 32 (voir ci-dessous) ..... **31 F**

Volume 31 et volume 32 (dédiés à la mémoire de J. SCHACHT), ensemble ..... **154 F**

Prix de chaque volume à paraitre ..... **31 F**

VOCABULAIRE FRANÇAIS-ARABE DE L'INGÉNIEUR ET DU TECHNICIEN

1. ÉLECTRICITÉ

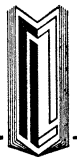
par

J. J. SCHMIDT

Un volume 13 x 17 de 136 pages à deux colonnes (près de 6.000 mots). **42 F**

Par son format, sa disposition et son coût, cet ouvrage constitue un instrument de travail simple et efficace, à la portée de tous, permettant aux ingénieurs et techniciens francophones de communiquer avec leurs homologues arabophones dans leur langue.

En préparation, tome 2 : le pétrole.



G.-P. Maisonneuve et Larose Éditeurs

11, rue Victor-Cousin, Paris 5e

Joseph M. CUOQ

LES MUSULMANS EN AFRIQUE

Un volume 14 x 22 de 528 pages, ISBN : 2-7068-0603-6 ..... **125 F**

On peut vivre longtemps en un pays islamique, en être expert en sciences économiques, avoir même de bonnes connaissances en islamologie, et être peu informé des conditions concrètes de la vie religieuse des musulmans au milieu desquels on vit. Il est frappant de constater que cet aspect de la vie sociale des musulmans est négligé ou traité de façon banale dans beaucoup d'ouvrages ou de monographies sur les pays islamiques d'Afrique. Et pourtant, la dimension religieuse est une composante essentielle des nations en Islam ! Le présent ouvrage a pour but de combler cette lacune.

Il se présente sous la forme très pratique d'un annuaire. Il expose d'abord, sommairement, pour chacun des 54 États du continent africain, les composantes ethniques et démographiques de la population et présente un tableau rapide de l'histoire politique de chacun. Traitant ensuite des aspects proprement religieux, il fait l'historique de l'islamisation du pays concerné et tente un inventaire de la situation présente, en précisant l'organisation administrative du culte, le niveau de l'enseignement confessionnel, la vitalité des mouvements religieux (confréries, réformisme, modernisme, etc.).

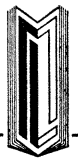
L'ouvrage exclut tout jugement de valeur. Il a pour but d'être uniquement un instrument de travail et une source d'informations objectives. Il intéresse particulièrement les islamologues et les africanistes, mais aussi tous ceux qui, vivant dans les pays de l'Islam, veulent mieux connaître les populations qu'ils fréquentent pour mieux les comprendre.

Mohammed ARKOUN

ESSAIS SUR LA PENSÉE ISLAMIQUE

Un volume 14 x 23 de 352 pages, ISBN : 2-7068-0558-7 ..... **50 F**

L'historien de la pensée islamique peut-il se contenter de retranscrire fidèlement le contenu des grands textes classiques ou doit-il viser, au-delà de cette description, à expliquer la genèse, le fonctionnement psycholinguistique, les fonctions socio-culturelles et, par suite, les limites historiques de cette pensée ? M. Arkoun tente de répondre à ces questions.



G.-P. Maisonneuve et Larose Éditeurs

11, rue Victor-Cousin, Paris 5e

(EXTRAIT DU CATALOGUE GENERAL)

BLACHÈRE (Régis). **Éléments de l'arabe classique.** Écriture, lecture, phonétique, grammaire.

BLACHÈRE (Régis). **Le Coran,** traduit de l'arabe avec notes, glossaires et index.

BLACHÈRE (R.), CHOUÉMI (M.), DENIZEAU (C.), et, à partir du fascicule 35, PELLAT (Ch.). **Dictionnaire arabe-français-anglais.** Publication en cours par livraisons de 64 pages. Langue classique et moderne.

BROWNE (E.-G.). **La Médecine arabe.**

CHELHOD (J.). **Introduction à la sociologie de l'Islam.** De l'animisme à l'universalisme.

CHELHOD (J.). **Les Structures du sacré chez les arabes.**

DENIZEAU (Claude). **Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine.** Supplément au dictionnaire arabe-français de A. BARTHÉLEMY.

DINET (E.) et EL HADJ SLIMAN BEN IBRAHIM. **La vie de Mohammed, prophète d'Allah.**

DOZY (R.). **Supplément aux Dictionnaires arabes.**

Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition en cours de publication établie sous la direction de B. LEWIS, V.-L. MÉNAGE, Ch. PELLAT et J. SCHACHT †.

Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal.

GOLVIN (Lucien). **Recherches archéologiques à la Qal'a des B. Hammad.**

IBN HAUQAL. **Configuration de la terre (Kitab Surat-al-Ard).** Introduction, traduction, notes et index par J.-H. KRAMERS et G. WIET.

LANDAU (J.-M.). **Études sur le théâtre et le cinéma arabes.**

MASSIGNON (Louis). **La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fatima.**

Mélanges offerts à William Marçais par l'Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris.

NALLINO (C.-A.). **La littérature arabe, des origines à l'époque de la dynastie umayyade,** traduit de l'italien par Charles PELLAT.

PAKDAMAN (H.). **Djamâl-ed-din Assad Abadi, dit Afghâni.** Préface de Maxime RODINSON.

PELLAT (Charles). **Textes berbères dans le parler des Aït Segrouchen de la Moulouya.**

PESLE (O.) et TIDJANI (A.). **Le Coran,** traduit de l'arabe.

RENAULD (H.-P.-J.). **Le calendrier d'Ibn Al-Banna de Marrakech (1256-1321 J.C.).**

SCHMIDT (Jean-Jacques). **Vocabulaire français-arabe de l'ingénieur et du technicien.** Tome 1 paru : **l'électricité.** Tome 2 sous presse : **le pétrole.**

TOMICHE (F.-J.). **Syndicalisme et certains aspects du travail en République-Arabe-Unie (Égypte).**

VADET (J.-C.). **L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire.**

WIET (G.). **Introduction à la littérature arabe.**

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)